



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii

Author: Mariusz Wojewoda

Citation style: Wojewoda Mariusz. (2010). Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



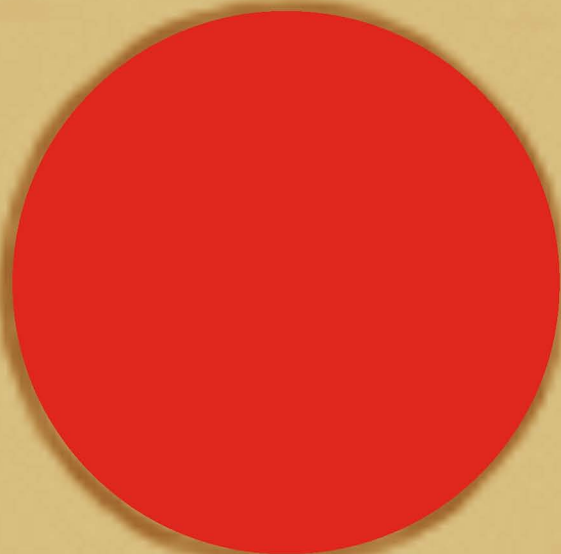
UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Mariusz Wojewoda

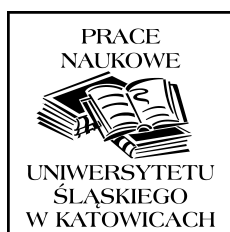
Pluralizm aksjologiczny

i jego implikacje
we współczesnej
filozofii religii



Pluralizm aksjologiczny
i jego implikacje
we współczesnej filozofii religii

Synom poświęcam



NR 2787

Mariusz Wojewoda

Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2010

Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Jerzy Kopania

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	9
Wprowadzenie: teoretyczne podstawy pluralizmu aksjologicznego	17
Filozofia wobec kwestii pluralizmu	18
Zagadnienie pluralizmu w filozofii religii	29
Modele pluralizmu etycznego w kontekście filozofii religii	38
Spory o rozumienie pluralizmu aksjologiczno-etycznego	51
Krytyka monistycznego obrazu świata	73
Krytyka naturalistycznej interpretacji religii	75
Krytyka naturalistycznej koncepcji człowieka	88
Krytyka monistycznego rozumienia kultury	101
Pluralizm <i>versus</i> monizm	116
Tradycja w perspektywie pluralistycznej	121
Tradycja a normatywny pluralizm	122
Jedna tradycja czy wiele tradycji?	126
Tradycja i hermeneutyka wartości	140
Nowe spojrzenie na problem autorytetu	150
Tradycje religijne i osobowe wzory świętości	163
Pluralizm a kwestia otwartości na inne tradycje	175
Pluralizm aksjologiczny i problem obiektywnego statusu wartości i norm etycznych	181
Pluralizm aksjologiczny a zagadnienie najwyższego dobra	183
Natura ludzka i problem źródeł racji etycznych	199
Etyka wartości wobec religijnej interpretacji świata	215
Wielość orientacji aksjologicznych	229
Pluralizm aksjologiczny a pluralizm religijny	237
Koncepcja pluralistycznej filozofii religii	239
Świat wartości w kontekście pluralizmu religijnego	254

Pluralizm aksjologiczny i religijny w życiu społecznym	264
Religie a prawa człowieka	277
Zakończenie	285
Bibliografia	295
Indeks rzeczowy	319
Indeks osobowy	323
Summary	331
Zusammenfassung	333

[...] religia właśnie wytwarza przyjazny związek między bogami i ludźmi dzięki temu, że zna te poruszenia serca ludzkiego, które prowadzą do czynów sprawiedliwych i zbożnych.

Platon: *Uczta*

Chrześcijaństwo mówi: kamień filozoficzny, eliksir nieśmiertelności są to przesady alchemików; nie ma także recepty na społeczeństwo bez zła, bez grzechu, bez konfliktu; ideały takie powstają ze zbłąkania umysłu upewnionego o swojej wszechmocy, są więc owocami pychy; uznać to jednak, nie oznacza popaść w rozpacz. Nie mamy wyboru między doskonałością totalną i samozniszczeniem totalnym. Naszym przeznaczeniem doczesnym jest troska nigdy się nie kończąca, wieczne niezakończenie. Tak to w duchu niepewności względem samej siebie kultura europejska może utrzymać swoją duchową pewność i prawo swoje do nazywania się uniwersalną.

L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy.
Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*

Wstęp

Spotykaj ludzi cnotliwych i myśl, jak im dorównać.
Spotykaj tych niecnotliwych i wejrzyj w siebie.

Konfucjusz: *Dialogi*

Współcześnie pluralizm rozumiany jest jako wielość indywidualnych postaw lub szerzej: modeli teoretycznych, za których pomocą opisuje się złożony charakter zjawisk kulturowych, etycznych, religijnych. Nie chodzi jedynie o uznanie pewnej „sytuacji empirycznej”, w której różnorodność sposobów myślenia jest faktem z zakresu socjologii kultury czy socjologii wiedzy, ale o analizę normatywnego aspektu pluralizmu. Nasuwa się zatem pytanie — czy zgoda na różnorodność nie prowadzi do zanegowania tego, co pryncypialne i obiektywne w kulturze? Z punktu widzenia aksjologii to pytanie dotyczy problemu uznawania tych samych lub podobnych wartości i stojących za nimi racji etycznych przez przedstawicieli różnych kultur oraz odmiennych modeli rozumienia rzeczywistości w obrębie tej samej tradycji. W tym ujęciu z jednej strony konieczne jest ustalenie typu argumentacji i środków perswazji przemawiających za: przyjęciem zasady tolerancji religijnej, szacunku wobec innych osób, prawa do wolności jednostek, a z drugiej strony racji przemawiających za przymuszaniem państw, instytucji gospodarczych i finansowych do przestrzegania tak zwanych praw człowieka. Akceptując różnorodność, pluralizm zachowuje ogólną ideę „jedności” („całości”), chociaż różnie ją interpretuje. Bez niej dialog o tym, co ogólne w nauce bądź pryncypialne w religii i etyce, jest niemożliwy. Pluralizm absorbuje uwagę filozofów z kilku powodów: pierwszy wynika z uznania zjawiska kulturowej różnorodności poglądów, postaw religijnych, etycznych, politycznych jako stanu *de facto*; drugi wiąże się z relacją między różnorodnością zjawisk a sposobem ich syntetyzowania; trzeci dotyczy wyboru najbardziej precyzyjnego modelu do opisu tej różnorodności; czwarty związany jest z refleksją nad zasadami prowadzenia dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Pluralizm w ety-

ce odnosi się do relacji między powszechnością obowiązywania zasad i rolą wyjątków, w filozofii religii natomiast dotyczy pytania o zasady porównywania sposobów przedstawiania Boga przez wyznawców różnych religii; w filozofii kultury wynika z refleksji nad granicami otwartości danej tradycji na inne; w filozofii polityki wiąże się z poszukiwaniem więzi wspólnotowych i źródeł ładu w wielokulturowych społecznościach.

Zawarte w niniejszej rozprawie rozważania dotyczą pluralizmu aksjologicznego ujętego w kontekście filozofii religii. Jest to o tyle ważne, że współcześnie obok siebie, i coraz bliżej siebie, współistnieją różne modele myślenia prezentowane przez przedstawicieli różnych wyznań, a także różne poglądy, które ujawniają się w ramach jednej tradycji. Normatywny pluralizm aksjologiczny to stanowisko, które pozwala pogodzić idee szacunku dla odmienności z jednoczesnym uznaniem pryncypialnych wartości i zasad etycznych. Poszukiwanie form zbliżenia między tradycjami wymaga otwarcia dyskursu na kulturę „ducha”, w niej przechowywana jest archetypiczna intuicja ładu aksjologicznego, odmiennie wyrażana w każdej z tradycji bądź subtradycji. W wielkich tradycjach religijnych (hinduizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam) zaznaczają się tendencje sprzyjające dialogowi oraz takie, które wiążą się z niechęcią wobec przedstawicieli innych wyznań bądź osób znajdujących się poza jakąkolwiek konfesją. Należy dostrzegać odmienności, ale poszukiwać tego, co różne tradycje łączy. Pluralizm aksjologiczny stanowi filozoficzny głos w dyskusji na rzecz wyodrębnienia takiej płaszczyzny, którą można uznać za wspólną przedstawicielom różnych wyznań. Stanowisko to jest z istoty antyfundamentalistyczne (odrzuca wizję świata zamkniętego) i antyrelatywistyczne (kwestionuje tezę o względności wszelkich wartości i norm). Jego przyjęcie stanowi warunek konieczny dialogu międzyreligijnego i wymiany myśli między przedstawicielami różnych modeli rozumienia świata. W tym sensie uzasadniona jest badawcza analiza tego zagadnienia.

Problem pluralizmu wartości we współczesnej filozofii doczekał się wielu opracowań. W filozofii anglosaskiej, którą uczyniłem przedmiotem moich badań, szczególne zainteresowanie tym zagadnieniem było związane z recepcją myśli Isaiaha Berlina. Można wymienić kilka znaczących rozpraw poświęconych kwestii pluralizmu wartości w filozofii anglosaskiej; to między innymi prace: Georga Crowdera *Liberalism and Value Pluralism*; Johna Kekesa *The Morality of Pluralism*; Christophera D. Stone’a *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*; Michaela Stockera *Plural and Conflicting Values*; Christophera Larmore’a *Patterns of Moral Complexity*; Williama Galsto-

na *Liberal Pluralism*; Josepha Raza *Value, Respect and Attachment*, tego samego autora *The Practice of Value*; obszerny esej Amelié Oksenberg Rorty *The Advantages of Moral Diversity* czy esej Johna Graya zamieszczony w tomie *Two Faces of Liberalism* (polski przekład — *Dwie twarze liberalizmu*), a także wiele artykułów na ten temat pióra mniej znanych autorów. Zasadniczy wątek tych prac stanowił spór dotyczący możliwości wkomponowania pluralizmu wartości w obręb współczesnej myśli liberalnej. Dyskusja ta zaowocowała powstaniem nowego kierunku w anglosaskiej filozofii moralnej i filozofii polityki, mianowicie teorii pluralizmu wartości, którego ukształtowanie się doprowadziło do ujawnienia się stanowisk opozycyjnych. W polskim piśmiennictwie na szczególną uwagę zasługuje praca Beaty Polanowskiej-Sygułskiej *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, w której autorka przedstawiła analizę koncepcji pluralizmu wartości w liberalizmie. Omówiła szczególnie dokładnie teorie Isaiaha Berlina, Josepha Raza, Johna Graya oraz implikacje owych teorii w obrębie filozofii prawa. Powstało też kilka artykułów poświęconych krytycznej analizie koncepcji Graya, między innymi Ryszarda Legutki *O postmodernistycznym liberalnym konserwatyzmie* (skrótowa wersja nosi tytuł *O obiektywnym pluralizmie wartości*) oraz Lecha Grudzińskiego *Dylematy liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości*. Wprawdzie wiele monografii poświęcono pluralizmowi wartości, ale żadna z opublikowanych nie omawia tego zagadnienia w kontekście filozofii religii.

Osobną grupę stanowią prace poświęcone pluralizmowi religijnemu, ale w żadnej z nich wątek pluralizmu aksjologicznego nie jest dostatecznie mocno wyeksponowany, zazwyczaj dominuje teologiczne ujęcie tego zagadnienia. Do najważniejszych publikacji poświęconych pluralizmowi religijnemu należą dzieła Johna H. Hicka *Problems of Religions Pluralism* i *An Interpretation of Religion, The Fifth Dimension* (polskie tłumaczenie *Piąty wymiar*), prace Paula F. Knittera *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, a także Alana Race'a *Christians and Religious Pluralism*, Wilfreda C. Smitha *The Meaning and End of Religion*, Stanleya J. Samartha *One Christ — Many Religions: Toward a Revised Christology*, Raimunda Panikara *The Intrareligious Dialogue* (polskie tłumaczenie *Religie świata w dialogu*), Gordona G. Kaufmanna *In Face of Mystery: A Constructive Theology*; powstało też wiele artykułów na ten temat. Polskie piśmiennictwo obejmuje publikacje dotyczące pluralizmu religijnego Grzegorza Chrzanowskiego *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka* czy Kazimierza Kondrata *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religij-*

nego. Wśród prac poświęconych pluralizmowi religijnemu nie ma jednak opracowania, w którym wątek pluralizmu aksjologicznego zostałby wyraźnie wyeksponowany. W filozofii anglosaskiej analizę kwestii pluralizmu wartości przeprowadzono w dwóch odrębnych obszarach tematycznych. Jeden umieszczony został w nurcie liberalnym i dotyczył problematyki wartości w życiu społecznym, a drugi związany był z filozofią i teologią religii i dotyczył relacji między różnymi tradycjami oraz wynikającymi z nich sposobami myślenia o Bogu i fenomenach życia religijnego. Dotąd nie powstała praca, która zawierałaby analizę wątku pluralizmu aksjologicznego w odniesieniu do religijnego obrazu świata, a szczegółowo — do tezy pluralizmu religijnego. Takie właśnie rozumienie tego zagadnienia przejawia się w pracach wybranych przeze mnie autorów: Alasdaira MacIntyre’a, Charlesa Taylora i Johna Hicka.

Religia jest przedmiotem badań religioznawców, teologów, przedstawicieli bardziej szczegółowych dyscyplin, ale może być także obiektem analiz filozoficznych, odsłaniających różne aspekty jej obecności w kulturze, ważnych ze względu na pytanie o całościowy sens ludzkiego istnienia. W przeciwieństwie do teologii filozoficzne badanie religii odwołuje się do racji naturalnych (rozumowych, wolitywnych, uczuciowych), a nie do tekstów objawionych i wypowiedzi doktrynalnych. W odróżnieniu od religioznawstwa nie chodzi o zestawianie i porównywanie różnych postaci religijności, ale o nazywanie istoty religijnego obrazu świata. Dla współczesnej filozofii religii problem zasadniczy sprowadza się do pytania o warunki antropologicznego otwarcia człowieka na sferę *sacrum* oraz do badania określonych przejawów myślenia religijnego. Dla mnie najbardziej interesujące jest badanie aspektu aksjologicznego zawartego w tradycjach religijnych. Filozofia kultury, antropologia filozoficzna, etyka, filozofia społeczna stanowią podstawę tego typu badań. Zgodnie z jedną ze współczesnych definicji „filozofia religii zajmuje się interpretacjami świata, sposobami orientacji człowieka, systemami wartości i formami życia, którym przypisujemy w potocznym użyciu orzecznik »religijne«. [...] Analizuje poszczególne elementy religijnych interpretacji świata za pomocą metod odpowiednich dla dyscyplin naukowych, czyli antropologii kultury, historii kultury, logicznej analizy języka, socjologii kultury, teorii komunikacji i psychologii społecznej”¹.

W dwudziestowiecznej filozofii religii można wyróżnić dwa obszary refleksji: kontynentalny i anglosaski, co w pewnym sensie deter-

¹ Por. A. Bronk: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauki o religii)*. Lublin: TN KUL, 1996, s. 138.

minuje inny sposób jej rozumienia w obu tych kręgach geograficzno-kulturowych. W pierwszym filozofia religii znajduje oparcie w metodach: spekulatywnej (R.H. Lotze), transcendentalnej (H. Cohen), fenomenologicznej (M. Scheler), hermeneutycznej (P. Ricoeur) i może być rozpatrywana z pozycji socjologicznych (E. Durkheim, E. Bloch) i psychologicznych (E. Fromm) bądź zgodnie z zasadami tradycyjnej metafizyki (Z. Zdybicka). W nurcie kontynentalnym zagadnienie pluralizmu religijnego ani pluralizmu wartości nie stało się przedmiotem szczegółowych analiz. Obszar anglosaski bywa zazwyczaj wiązany z filozofią analityczną, reprezentuje go spora grupa filozofów (I. Ramsey, D.Z. Phillips, A. Plantinga, W.L. Rowe, A. Flew, R. Swinburne, J. Wisdom). W tym nurcie o sensowności wypowiedzi religijnych decydowała analiza językowa oraz zastosowanie odpowiednich procedur metodologicznych. W ostatnich latach można zaobserwować w anglosaskiej filozofii religii odejście od metody analitycznej, rozumianej jako analiza logiczna, na rzecz hermeneutyki, opierającej się na badaniach interdyscyplinarnych. Zwraca się uwagę na powiązanie filozofii języka z teorią literatury, historią nauki, teorią polityki, historią idei. Filozofia religii, uprawiana w nurcie anglosaskim, ale nieanalitycznym, wychodzi poza rozstrzygnięcia czysto lingwistyczne i otwiera się na pewne elementy filozofii wypracowane w myśli kontynentalnej, między innymi na hermeneutykę, antropologię, historię idei i historię kultury. Dotyczy to większej grupy filozofów, do której należą badani przeze mnie autorzy: A. MacIntyre, Ch. Taylor, J. Hick. Wybór ich koncepcji pozwala na analizę jednego z kluczowych problemów współczesnej filozofii religii, czyli badania treści aksjologicznych wpisanych w różne tradycje religijne. Trudno w dorobku wspomnianych filozofów oddzielić filozofię religii od antropologii filozoficznej, filozofii kultury, problematyki wielokulturowości bądź filozofii polityki. Dlatego pojawiają się w rozprawie takie zagadnienia, które co prawda nie mają bezpośredniego związku z myśleniem o *sacrum*, ale są istotne dla przedstawienia aksjologii ujętej w perspektywie religijnej.

Na potrzeby badawcze przyjmuję, że wartości poznaje się intuicyjnie. Intuicyjność poznania dotyczy wartości podstawowych, takich jak: miłość, sprawiedliwość, życzliwość, łagodność, otwartość, tolerancja, bądź naczelnych pryncypialnych zasad systemu etycznego, takich jak: „szanuj życie”, „miłuj bliźniego”, „bądź życzliwy dla innych”, „okazuj współczucie cierpiącym”. Intuicję rozumiem jako wszelkie poznanie bezpośrednie, dokonujące się na poziomie doświadczenia wewnętrznego, przy czym wiedza intuicyjna wymaga uzupełnienia namysłem intelektualnym. Tradycje kulturowe i religijne stanowią

środowisko uobecniania się wartości. W rozprawie analizuję treści aksjologiczne zawarte w tradycjach religijnych (religie uznają za jeden z kluczowych aspektów kultury). Aksjologia ujęta w perspektywie *sacrum* stanowi przedmiot analiz hermeneutycznych. Polegają one na tym, że pytając o wartości, badamy ich zakorzenienie w tradycji, a odpowiedzi udzielamy, odwołując się do myślenia współczesnego. Tłem dla tych odpowiedzi są stawiane obecnie problemy, takie jak: dialog międzyreligijny, uniwersalny charakter zasad etyki w społecznościach wielokulturowych bądź badanie znaczenia więzi religijnych dla trwałości wspólnot ludzkich.

Praca jest rezultatem analizy sposobu rozumienia pluralizmu aksjologicznego zawartego w koncepcjach: Alasdaira MacIntyre’a, Charlesa Taylora i Johna Hicka. W przypadku MacIntyre’a i Taylora docenia się przede wszystkim ich dorobek związany z krytyką filozofii oświecenia, dyskusji z liberalizmem czy ponownego otwarcia filozofii postanalitycznej na analizy historyczne i kulturowe. W przypadku Hicka zwraca się uwagę na jego wkład w dialog między zwolennikami religijnej i naturalistycznej interpretacji rzeczywistości, a w późniejszym okresie jego twórczości — w budowanie podstaw dialogu międzyreligijnego. Dowodem uznania, jakim ci myśliciele cieszą się w świecie nauki, jest zapraszanie ich na prestiżowe tak zwane wykłady Gifforda w Edynburgu, poświęcone relacji między religią a kulturą. Dla każdego z nich wykłady te były też pretekstem do wydania książki. W przypadku Johna Hicka w efekcie owych wykładów powstała praca *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendence*, Alasdair MacIntyre napisał książkę *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (polskie tłumaczenie *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia, Tradycja*), Charles Taylor zaś na podstawie swoich wykładów opublikował obszerny esej *The Varieties of Religion Today: William James Revisited* (polskie tłumaczenie *Oblicza religii dzisiaj*) związany ze stułetnią rocznicą wydania *Doświadczeń religijnych* Williama Jamesa i poświęcony analizie współczesnych form religijności. W pracy odwołuję się także do myśli Paula Tillicha — niemieckiego teologa i filozofa religii, piszącego w języku angielskim, oraz kilku mniej znanych filozofów anglosaskich zajmujących się teorią pluralizmu etycznego i religijnego. Wprawdzie w języku angielskim i polskim ukazały się monografie poświęcone koncepcjom wybranych przeze mnie filozofów, jednak w żadnej z nich nie eksponuje się w jakiś szczególny sposób zagadnienia pluralizmu aksjologicznego.

Niniejszą rozprawę podzieliłem na pięć rozdziałów. W pierwszym przedstawiłem filozoficzne podstawy pluralizmu aksjologicznego, ze

szczególnym wskazaniem na filozofię arystotelesowsko-tomistyczną i myśl Williama Jamesa, czyli te rozwiązania, z którymi sympatyzowali autorzy omawiani w dalszej części rozprawy. W tym też rozdziale zaprezentowałem problem pluralizmu w filozofii religii oraz jego wpływ na współczesną aksjologię i etykę. Wyróżniłem cztery modele pluralizmu etycznego, odczytanego w kontekście myślenia o *sacrum*: teleologiczny, pragmatyczny, aksjologiczny oraz indywidualistyczny. W ostatniej części tego rozdziału przedstawiłem dyskusję na temat dobra najwyższego w ramach różnych wersji odczytań pluralizmu wartości, wypracowanych w filozofii anglosaskiej. W drugim rozdziale przeanalizowałem krytykę monistycznej interpretacji rzeczywistości, wyrażoną z perspektywy pluralistycznej. Krytyka dotyczyła „oświeceniowego projektu kulturowego” i związanej z nim naturalistycznej koncepcji religii (Hick), naturalistycznej koncepcji człowieka (Taylor) oraz redukcjonistycznej kultury, w której doszło do odrzucenia zarówno idei celowości ludzkiego życia, jak i klasycznego schematu argumentacji etycznej (MacIntyre). Kulturowa dominacja nauk przyrodniczych i związanego z nimi naturalizmu związana była z zapomnieniem o sferze „ducha” w kulturze Zachodu. Dotyczyło to w szczególności etyki, antropologii filozoficznej i filozofii kultury, co w konsekwencji doprowadziło do odrzucenia perspektywy wertykalnej (hierarchicznej) w rozumieniu wartości. W ostatnim podrozdziale tego rozdziału przedstawiłem argumentację na rzecz stanowiska pluralizmu epistemologicznego i metodologicznego mającego stanowić alternatywę dla monistycznego rozumienia świata. W rozdziale trzecim zaproponowałem pluralistyczną perspektywę odczytania tradycji religijnych. W pierwszym podrozdziale pisałem o pluralizmie w znaczeniu normatywnym, w którym nie tylko uznaje się wielość religijną, kulturową, światopoglądową, ale wręcz wbrew tendencjom monistycznym broni się tej różnorodności. W kolejnych podrozdziałach przedstawiłem dynamiczny sposób odczytania tradycji, która kształtuje się w zderzeniu z innymi tradycjami (MacIntyre), opisałem hermeneutyczny model rozumienia wartości, ujęty w kontekście historycznie zmieniającej się tradycji (Taylor); omówiłem nowy rodzaj spojrzenia na rolę autorytetu moralnego w przekazywaniu treści aksjologicznych (MacIntyre) oraz wpływu osobowych wzorów świętości na upowszechnianie określonych zalet charakteru (Taylor, Hick). W ostatnim podrozdziale przedstawiłem argumentację na rzecz takiego rozumienia tradycji, która czyni ją otwartą na to, co „nowe” i „obce”, przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości. Testem na otwartość tradycji jest jej zdolność do zmiany przyjętego wcześniej paradygmatu myślenia, gotowość do przeformułowania

wcześniejszych rozstrzygnięć oraz zdolność do twórczej interpretacji nowych zjawisk zgodnie z wypracowanym w danej tradycji paradygmatem. W czwartym rozdziale omówiłem problem pluralizmu aksjologicznego w odniesieniu do problemu najwyższego dobra (Taylor), następnie przeanalizowałem kwestię natury ludzkiej i związanego z nią zagadnienia prawa naturalnego, wyznaczającego nieprzekraczalne granice ludzkich wyborów (MacIntyre), oraz koncepcję ponadkonfesyjnej etyki świętości (Hick). Etyka świętości jest ufundowana na idei *homo humanus*. Ma ona wprowadzić źródła religijne, ale współcześnie może być odczytywana w formie konfesyjnej bądź niekonfesyjnej. Piąty rozdział poświęciłem przybliżeniu „hipotezy pluralizmu religijnego” autorstwa J. Hicka; przeanalizowałem problem pluralizmu aksjologicznego w odniesieniu do fenomenu wielości religii (Hick, Taylor) oraz znaczenie pluralizmu aksjologicznego w ustalaniu zasad koegzystencji przedstawicieli różnych wyznań, żyjących obok siebie w ramach jednej społeczności politycznej (Taylor). Pokazałem rozwiązania, które mają służyć zapewnieniu harmonijnych warunków współżycia między reprezentantami grup stanowiących większość a tymi, które w sensie etnicznym czy religijnym są mniejszościami. W ostatnim podrozdziale przedstawiłem argumentację na rzecz konieczności uznania praw człowieka rozumianych jako warunek współistnienia wielokulturowej i wieloreligijnej społeczności. W zakończeniu podsumowałem wcześniejsze analizy, a także określiłem założenia dotyczące dyskursu na temat znaczenia i miejsca religii we współczesnym zglobalizowanym świecie.

Wprowadzenie: teoretyczne podstawy pluralizmu aksjologicznego

Afirmatywne stanowisko można zająć wtedy, kiedy w jakiejś istocie rzeczywiście zakłada się wielość i jedność istoty jako takiej. [...] Ustanawiając wielość, utwierdzam jedność Boga jako takiego.

F.W.J. Schelling: *Filozofia Objawienia*

Pluralizm zawsze miał i nadal ma wiele wariantów, jego zwolennicy reprezentują różne nurty i style myślenia. Dyskusja między monizmem i pluralizmem, mająca początek w filozofii starożytnej, rzuca na teorie późniejsze — średniowieczne, nowożytne i współczesne. Wedle jednej z definicji, zawartej w *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, „Pluralizm to koncepcja, według której ostatecznie istnieje wiele rzeczy i wiele rodzajów rzeczy niesprowadzalnych do konstytutywnej jedności, pluralizm jest intelektualną opozycją wobec filozoficznego monizmu, który różnorodność rzeczy tłumaczy przez pryzmat idei jedności. Niektórzy badacze używają terminu »pluralistyczny« na określenie możliwości wyboru różnych sposobów życia, standardów moralnych i przekonań religijnych”¹. Zazwyczaj pluralizm rozumie się jako przeciwieństwo monizmu. W sensie ontologicznym monizm to stanowisko, które wyprowadza całą rzeczywistość z jednej zasady, a byt tej rzeczywistości traktuje w taki sam sposób, jak byt zasady, albo takie, zgodnie z którym istnieje numerycznie tylko jeden byt². Przedstawiciele dualizmu głoszą, że są dwa byty bądź dwie zasady, a zwolennicy pluralizmu mówią z kolei o wielości bytów i za-

¹ E. Craig: *Pluralism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7. Ed. E. Craig. London—New York: The Routledge Press, 1998, s. 463.

² Por. W. Stróżewski: *Ontologia*. Kraków: Aureus—Znak, 2003, s. 276; R. Hall: *Monism — Dualism — Pluralism*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. Ed. P. Edwards. New York—London: The Macmillan Ltd. and Collier, 1967, s. 363—365.

sad. W okresie nowożytnym dyskusje filozoficzne koncentrowały się na teorii poznania. Wówczas też wyraźnie zaznaczyło się stanowisko monizmu epistemologicznego. Nowożytni moniści są przeważnie racjonalistami zorientowanymi na poszukiwanie reguł poznania, które pomijają różnice i odmienności, a eksponują to, że wszystkie podmioty poznające mają podobną konstrukcję umysłu i narządów postrzegania zmysłowego, co w istotny sposób warunkuje sam proces poznania. W odróżnieniu od monistów pluraliści epistemologiczni przyjmują tezę o wielości sposobów postrzegania i rozumienia rzeczywistości, co jednak nie oznacza relatywizmu poznawczego. Zwolennicy tego ostatniego stanowiska odrzucają ideę jedności na rzecz względności wszelkich zasad i prawd, co w następstwie prowadzi do podważenia sensowności poszukiwania wspólnej płaszczyzny między różnymi, nieprzystającymi do siebie dyskursami³. W tym kontekście pluralizm jest stanowiskiem pośrednim między epistemologicznym monizmem i relatywizmem epistemologicznym.

Filozofia wobec kwestii pluralizmu

Współczesne teorie wartości cechują się częstymi odwołaniami do relacji między jednością i wielością. Chodzi o opisanie zależności w strukturze świata dotyczących relacji między tym, co: ogólne \leftrightarrow szczegółowe, całościowe \leftrightarrow fragmentaryczne, stałe \leftrightarrow zmienne. Możemy tu użyć takich terminów, jak: „partycypacja”, „pluralizm”, „partykularyzm”, „indywidualizm”, czy opozycji „wieczność \leftrightarrow zmienność”, „konieczność \leftrightarrow przygodność”, „względność \leftrightarrow bezwzględność”. Określenie „partycypacja”, a także pierwsze człony wymienionych tu opozycji, wskazują na dominację tego, co pryncypialne, nad indywiduum, natomiast w przypadku pojęć „partykularyzm”, „indywidualizm” i terminów drugiego członu chodzi o odrębność i niezależność tego, co jednostkowe i niepowtarzalne, względem tego, co pryncypialne i ogólne⁴. W teorii wartości schemat ten posłużył do łączenia dwóch przeciwstawnych tendencji, mianowicie ustalenia zasady jedności w rozu-

³ Por. M. Poręba: *Uwagi o pluralizmie w filozofii*. W: *Pluralizm filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*. Red. S. Richert. Olsztyn: Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Olsztynie Modus, 2006, s. 13–28.

⁴ Por. J.K. Roth: *Pluralism*. In: *International Encyclopedia of Ethics*. Ed. J.K. Roth. London—Chicago: Salem Press Inc., 1995, s. 666.

mieniu ładu aksjologicznego oraz odniesienia tego ładu do różnych form myślenia i urzeczywistniania porządku wartości.

Pluralizm aksjologiczny swymi korzeniami sięga pluralizmu ontologicznego. W sensie źródłowym w filozofii Zachodu dyskusja na temat pluralizmu rozpoczyna się od koncepcji Parmenidesa. Jednak to Platon w znaczący sposób przyczynił się do rozpowszechnienia idei pluralizmu ontologicznego w filozofii europejskiej. W filozofii Platonskiej pluralizm był wpisany w zasadę Jedno — Diada (Jedno — Wiele). Zasada ta jest uznawana za kluczową dla „niepisanej nauki Platona”⁵. Grecki filozof przyjął hierarchiczny podział rzeczywistości: od najwyższej zasady Jedno — nieokreślona Diada, przez świat idei, obszar obiektów matematycznych, aż do rzeczy zmysłowych. Jedno odpowiada za to, co łączy i spaja, a Diada stanowi źródło wielości i różnorodności bytów. „Diada” oznacza wielość niezdeterminowaną i nieokreśloną, dzięki której istnieje wielość rzeczy zmysłowych, a także hierarchiczną gradację rzeczywistości. Diada przeciwstawiona Jednu funkcjonuje na różnych stopniach bytowania, niejako w trzech sferach: idealnej, pośredniej i zmysłowej. W sferze idealnej wytwarza zróżnicowanie i ustopniowanie, w sferze pośredniej prowadzi do powstania wielości bytów ujętych w kierunku horyzontalnym, natomiast na poziomie zmysłowym daje początek temu, co przemijające. Byt (to, co istnieje) jest mieszaniną jedności i wielości, tego, co ogranicza, i nieograniczonego, tego, co determinuje, i niezdeterminowanego, tego, co nadaje kształt, i pozbawionego kształtu, rozumnego i wynikającego z przyrodniczej konieczności. Dzięki temu przeciwstawieniu powstaje wielopoziomowa i różnorodna struktura bytów.

Arystoteles traktował Jedno jako powszechną właściwość bytu, będącą wyrazem bytowania w jedności tego, co złożone i wielorakie. Elementy składające się na całość nie są wobec siebie sprzeczne, ale tworzą analogiczną jedność i tożsamość konkretnego bytu. Podstawę tak rozumianej jedności stanowi w koncepcji Arystotelesa forma warunkująca przynależność do danego gatunku (w przypadku człowieka decyduje o tym dusza rozumna). Stagiryta twierdził, że Jedno może się przejawiać na wiele sposobów, może oznaczać „ogół”, „ciągłość w sensie ogólnym” albo „ciągłość naturalną”, czyli taką, która nie powstaje w wyniku kontaktu ani wskutek zewnętrznego powiązania

⁵ Por. Platon: „*Timajos*”, 48a—48c. W: Idem: „*Timajos*”. „*Kritias albo Atlantyka*”. Tłum. P. Siwek. Warszawa: PWN, 1996, s. 60—61; G. Reale: *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*. T. 2. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: RW KUL, 1996, s. 175—177. Szczególnie chodzi o te wątki w myśli Platona, które stanowią tak zwaną „naukę niepiśmięt”.

cech jednostki. Wówczas tym, co decyduje o jedności wszystkich bytów, jest niepodzielność ruchu lub niepodzielność myśli bądź spójność definicji. Jedno stanowi wyraz bytowania niesprzecznego i niepodzielnego na byt i niebyt, oznacza powszechną i konieczną własność tego, co realne. Wielość elementów, które składają na byt, nie narusza jego jedności, pod warunkiem że nie jest to połączenie cech, które się nawzajem wykluczają. Jedność ma wiele znaczeń, a każdej rzeczy przysługuje jeden z aspektów tej jedności. Miara jest tym, dzięki czemu poznajemy wielość rzeczy; miara warunkuje możliwość poznawania i rozumienia różnorodnych rzeczy i zjawisk. Rzeczy realnie istniejące zachowują swą odrębność i bytową samodzielność. Pluralizm metafizyczny stanowi następstwo tej odrębności, co w konsekwencji zapewnia autonomiczność i suwerenność jednostkowym bytom⁶. Pluralizm bytowy jest jakby „podziałem” pojęcia gatunkowego na jednostkowe „części”. W jego ramach ujawnia się ciąg opozycji tłumaczących złożoność rzeczywistości (dobry \Leftrightarrow zły, lepszy \Leftrightarrow gorszy, stojący wyżej \Leftrightarrow stojący niżej w hierarchii). Wielość i różnorodność bytów tkwią w fakcie ich wewnętrznej złożoności. Wprawdzie rzeczy realnie istniejące są złożone z różnych elementów, jednak jako takie, stanowią organiczną całość, która jest czymś więcej niż sumą składających się na nie części. Świat jest zbiorem indywidualnych bytów, wykazujących wiele cech wspólnych z innymi bytami, ale mających w swym „wnętrzu” te cechy, które czynią je wyjątkowymi i niepowtarzalnymi. Złożoność rzeczy wiąże się też z ich zmiennością, czyli powstawaniem i ginieniem. W strukturę każdego bytu wpisany jest czynnik zmiennościowy, związany z potencjalnością, oraz czynnik aktualizujący tę możliwość, a jednocześnie gwarantujący jej metafizyczną tożsamość. Dzięki temu jednostkowy byt stale się zmienia, ale ma w sobie również te cechy, które nie podlegają zmianie. W każdym bycie substancjalnym istota rzeczy (forma), która nie jest tożsama z ogólną naturą-istotą rzeczy, łączy się z materią, czyli z czynnikiem niezdeterminowanym, modyfikującym substancję. W efekcie mamy różnorodność ludzi, zwierząt, roślin, bytów materialnych i niematerialnych, a także wytworów kultury⁷.

Tomasz z Akwinu na ogół kontynuował Arystotelesowski sposób rozumienia pluralizmu metafizycznego, ale wprowadził także nowe

⁶ Por. Arystoteles: *Metafizyka*, 1052a. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa: PWN, 1990, s. 769–770; M.A. Krąpiec: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: TN KUL, 1988, s. 151.

⁷ Por. A. Maryniarczyk: *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, 2004, s. 21–36, 65–67.

aspekty do tego stanowiska. W przekonaniu Akwinaty racją pluralizmu bytowego jest złożoność istoty i aktualizującego ją istnienia; oba te elementy konstytuują każdy byt przygodny. Złożoność w tym wypadku oznacza, że poszczególne byty są niezdolne do samodzielnego istnienia bez swych składowych korelatów. Czynniki te są do siebie nieredukowalne, szczególnie chodzi tu o złożoność z istoty i istnienia, stanowiącą podstawę innych złożzeń⁸. Byty złożone nie mają racji swojego istnienia w sobie, ale poza sobą i poza czynnikami, które z nimi sąsiadują. Poszukiwana tu ostateczna racja istnienia nie może mieć statusu bytu przygodnego, ponieważ powstałby wówczas „nieskończony ciąg” przyczyn (*regres ad infinitum*). Dlatego pierwsza przyczyna z konieczności musi być bytem niezłożonym (Absolutem). Bóg jako Absolut jest dawcą istnienia dla wszystkich bytów stworzonych⁹. Akt istnienia w bycie przygodnym to ten czynnik, który scala i porządkuje wielość atrybutów w jedną substancjalną całość. W ujęciu Tomasza pluralizm metafizyczny oznacza, że wielość i złożoność bytów mają swe źródło w przyczynie zewnętrznej, czyli bycie absolutnym. Metafizyczna idea jedności bytu jest poznawana w postaci jedności fragmentarycznych, które dotyczą różnych poziomów istnienia rzeczy. Zależność między jednością w ogóle i jednościami partykularnymi można opisać za pomocą terminu „partycypacja”. Przejawia się ona w fakcie istnienia różnorodnych, mniej lub bardziej doskonałych, bytów, które można uporządkować według przysługującego im stopnia doskonałości. Porządek odrębności, jedności rzeczy, różnorodnych realizacji prawdy, dobra i piękna w realnych bytach opiera się na założeniu istnienia transcendentaliów, czyli powszechnych właściwości bytu, przekraczających określenia gatunkowe i kategoriałne, czyli: Bytu, Jedności, Odrębności, Rzeczy, Dobra, Prawdy i Piękna. Z tego wynika, że można mówić o doskonałości peryferyjnej bytów przygodnych i doskonałości wspólnej wszystkim bytom¹⁰.

W nurcie arystotelesowsko-tomistycznym oprócz teorii pluralizmu metafizycznego została wypracowana również formuła pluralizmu epistemologicznego. Pojawia się ona w kontekście analizy zagadnienia prawdy. Transcendentalna jedność prawdy jako idealnej miary osądu rzeczy może się manifestować na wiele sposobów w rzeczach,

⁸ Por. M.A. Krapiec: *Pluralizm i jego uniesprzecznienie*. W: Idem: *O rozumienie filozofii*. Lublin: RW KUL, 1991, s. 179–195.

⁹ Por. Tomasz z Akwinu: *O bycie i istocie*. Tłum. M.A. Krapiec. Lublin: RW KUL, 1981, s. 38.

¹⁰ Por. Z.J. Zdybicka: *Partycypacja bytu*. Lublin: TN KUL, 1972, s. 150–152; S. Majdański: *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie ogólnej teorii bytu*. „Roczniki Filozoficzne” 1962, nr 10, z. 2, s. 41–85.

a także odmiennie w różnych umysłach. „Jeśli weźmie się pod uwagę prawdę w sensie właściwym, ze względu na którą wszystko jest prawdziwe pierwotnie, w takim razie wszystkie rzeczy są prawdziwe przez jedną prawdę, to jest przez prawdę intelektu Bożego. Jeśli zaś weźmiemy prawdę w sensie właściwym, ze względu na którą rzeczy nazywają się prawdziwymi wtórnie, w takim razie w różnych duszach jest wiele prawd wielu rzeczy prawdziwych. Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę prawdę w sensie niewłaściwym, ze względu na którą wszystkie rzeczy nazywają się prawdziwymi, w takim razie jest wiele prawd wielu rzeczy prawdziwych, lecz do jednej rzeczy należy tylko jedna prawda”¹¹. W ujęciu Tomasza zarówno poznanie, jak i prawda są związane z istniejącym bytem. Ze względu na ich różnorodność, w sensie nieściśłym, można powiedzieć, że to każdy byt ma swą własną prawdę bądź istnieje „tyle prawd, ile jest bytów” (przy właściwym rozumieniu kontekstu tych wypowiedzi). Prawda tkwi zarówno w rzeczach, jak i intelekcie, rzeczy otrzymują nazwę prawdziwych od intelektu Bożego, który wyznacza wieczną, idealną miarę zarówno dla rzeczy, jak i dla poznających te rzeczy umysłów. Prawda zawarta w rzeczach dotyczy ich formy, natomiast prawda zawarta w ludzkim intelekcie odnosi podmiot poznający przede wszystkim do idealnej miary, a wtórnie do samych rzeczy. Przyjęcie idealnej miary do osądu zdarzeń i rzeczy wymaga od umysłu ludzkiego wysiłku rozumienia, aby ją odczytać w odpowiedni sposób. Tomasz pisał: „[...] te miary są liczne, stosownie do mnogości rzeczy mierzonych, podobnie jak różne ciała mają różne rozmiary. Prawda w odniesieniu do intelektu Bożego w sensie bezwzględnym liczbowo jest jedna. Prawda zaś, która znajduje się w rzeczach albo w duszy, zmienia się stosownie do zmian samych rzeczy”¹². Te wypowiedzi Tomasza, zawarte w pracy *Dysputy problemowe o prawdzie*, umożliwiają przyjęcie koncepcji pluralizmu, która stanowi połączenie tego, co określa idealną miarę, z tym, co pozwala uwzględnić różnorodność jej zastosowań do oceny określonych rzeczy — w sensie stopnia jej zgodności z idealną miarą. Prawda metafizyczna jest poznawalnym warunkiem wszelkiego poznania, określa jego ostateczne granice¹³. Pluralizm

¹¹ Tomasz z Akwinu: *Dysputy problemowe o prawdzie*, q. 1, a. 4. Tłum. A. Białek. Lublin: RW KUL, 1999, s. 46.

¹² Ibidem, s. 47; A.B. Stępień: *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5—6, s. 57—60.

¹³ Etienne Gilson z pozycji metafizyka i neotomisty pisał: „[...] umysł ludzki posiada naturalną zdolność pojmowania wszystkich rzeczy jako czegoś jednego, lecz [...] nigdy nie udaje się pojąć wszystkich rzeczy jako czegoś, co jest tym samym, co jedna z tych rzeczy”. *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. Wrzeszcz. Warszawa: PAX, 1968, s. 215.

epistemologiczny oznacza tu, że niezależnie od prawd cząstkowych istnieje jedna prawda ostateczna, która ma charakter intuitywny, wynika ze „światła”, którego Boży intelekt udziela umysłowi ludzkiemu. Z racji tego, że prawda ta dotyczy wielu rzeczy i odmiennych sytuacji, może być odczytywana na wiele sposobów.

Cecha charakterystyczna aksjologii ujętej w kontekście koncepcji transcendentaliów polega na powiązaniu jedności z prawdą i dobrem. Wprawdzie tomiści nie rozwijali teorii wartości jako odrębnej dyscypliny, powiązanie to ma jednak niebagatelne konsekwencje dla tego obszaru myślenia filozoficznego. Wpływa na rozumienie idei ładu aksjologicznego oraz ocenę sposobów urzeczywistniania wartości. W pierwszym przypadku chodzi o to, że prawdziwe poznanie wartości odnosi się do opozycji „góra \Leftrightarrow dół”. Podmiot odczytuje wartości jedynie w sposób niepełny i aspektowy. Z racji fragmentaryczności oglądu wartości, takich jak wolność, sprawiedliwość, wynika, że muszą być one dopełnione wartością wobec nich komplementarną, np. wolność wymaga uzupełnienia odpowiedzialnością, a sprawiedliwość — miłosierdziem. Chcąc zrozumieć daną wartość, musimy ją zestawić z innymi wartościami. Obowiązywalność wartości niepełnych jest związana z odnoszeniem ich do wartości pełniejszych, stojących wyżej, a ostatecznie — do wartości najwyższej. Kwestionowanie obowiązowania danej wartości ma sens wtedy, gdy intuicyjnie przyjmujemy, że stanowią one kryterium naszych ocen. Jest wiele sposobów na urzeczywistnianie wartości, nie wszystkie z nich są równie udane bądź równie potrzebne jednostce czy społeczności. Mówienie o niewłaściwej realizacji danej wartości ma sens jedynie wtedy, gdy odnosimy się do jakiegoś pryncypium aksjologicznego¹⁴. Sprawą dyskusyjną jest to, z czego owo pryncypium wynika. Tomasz uznałby, że z metafizycznej struktury bytu, której część stanowi ludzka natura. Chcąc ocenić aktualność tego rozstrzygnięcia, musimy przyjrzeć się na nowo zagadnieniu natury ludzkiej. Włączenie perspektywy prawdy w obręb aksjologii polega na zastosowaniu kryterium prawdy o naturze ludzkiej do oceny realizacji wartości. Są takie realizacje, które bronią i służą człowiekowi, ale bywają i takie, które wyrządzają mu szkodę. Dobra jest ta wartość, która ze swej istoty wyklucza możliwość dopełnienia jej wartością negatywną, czyli

¹⁴ W nurcie arystotelesowsko-tomistycznym specyficzną teorię wartości wypracował Władysław Stróżewski: *W kręgu wartości*. Kraków: Znak, 1992, s. 125—128; por. I d e m: *Aksjologiczna struktura człowieka*. W: I d e m: *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak, 2002, s. 28—64. W nurcie tym porządek aksjologiczny stanowi część porządku metafizycznego.

wiążącą się z krzywdą wyrządzoną innym ludziom bądź sobie. Przyjęcie takiej formuły rozumienia dobra pozwala zachować krytycyzm wobec kulturowych i historycznych form realizacji określonych wartości, np. stwierdzić, że w danym wypadku wartość wolności została błędnie zrozumiana. Brak aksjologicznego metakryterium sprawia, że trudno mówić o jakichś błędnych sposobach realizacji określonych wartości.

Pluralizm aksjologiczny zbudowany na teorii transcendentaliów prowadzi do następujących wniosków:

1) poznanie ładu aksjologicznego ma charakter cząstkowy i aspektowy; możliwa jest sytuacja, że ten sam porządek będzie odkrywany z różnych stron,

2) w ludzką naturę wpisane jest dążenie do wartości najwyższej (moralnej i duchowej doskonałości), przy czym nie jest to czynnik determinujący.

Z owego dążenia wynika przyswojona przez kulturę współczesną idea samospełnienia oraz postulat życia autentycznego. Pluralizm aksjologiczny akcentuje potrzebę uwzględnienia wielości sposobów dochodzenia do podmiotowej samorealizacji, pomijając te sposoby, które niszczą w nas człowieczeństwo. Moment urzeczywistniania wartości sprawia, że struktura aksjologiczna odnosi się do konkretnego człowieka; co więcej, decyduje o jego indywidualności. Każda jednostka może realizować siebie w niepowtarzalny sposób, urzeczywistniając te same wartości. Nie podważa to przeświadczenia o jedności ładu aksjologicznego ani tym bardziej idei człowieczeństwa, związanej z koncepcją natury ludzkiej. Przyjęcie tej koncepcji wyznacza granice ludzkich form samorealizacji. Pozwala krytycznie ocenić i odrzucić te formy, które przynoszą szkodę jednostce i społeczności, a wzmocnić te, które przynoszą im pożytek. Słaba strona pluralizmu aksjologicznego w jego wersji arystotelesowsko-tomistycznej wynika z faktu, że na ogół nie uwzględnia się przesłanek kulturowych i historycznych w rozumieniu wartości. Teoria transcendentaliów jest oparta na metafizycznej strukturze świata, odnosi nas do tego, co ponadczasowe i nieprzestrzenne. Złożenia bytowe, o których pisał Tomasz, dotyczą tego aspektu rzeczywistości, który wykracza poza czas i przestrzeń. W ten sposób, ze względu na wewnętrzną spójność systemu dynamiczny aspekt odczytania ładu aksjologicznego został pominięty. Aby trafnie oddać sens pluralizmu aksjologicznego, należy uwzględnić oba aspekty pojmowania wartości: trwałe i zmienny. W tym celu trzeba szukać kolejnych filozoficznych możliwości opisu tego fenomenu, szczególnie takich, które poszerzą rozumienie wartości o aspekty historyczne, religijne i kulturowe.

W filozofii współczesnej zwolennikiem stanowiska pluralizmu epistemologicznego i ontologicznego był między innymi William James. Wprawdzie amerykański filozof nie użył określenia „pluralizm aksjologiczny”, stanowi ono jednak konsekwencję przedstawionego przezeń toku myślenia. Wychodząc ze stanowiska „skrajnego pozytywizmu”, twierdził, że poznanie nie następuje według jednego schematu, podobnie jak nie ma dwóch podobnych do siebie obrazów rzeczywistości. „Radykalny empirysta” rozpoczyna od zbierania danych zmysłowych, które następnie umysł interpretuje. W procesie poznania bierze udział czynnik intelektualny oraz wolitywny. Ludzka wola nie wybiera przypadkowo, jej działanie jest wyznaczone przez *telos*, który określa sens aktywności poznawczej człowieka. Nie ma jednego, wspólnego wszystkim ludziom *telos*; jest ich wiele, toteż interpretacja danych zmysłowych może przebiegać według innego klucza. Cel nie jest zadany świadomości, ale przez nią konstruowany. Określony *telos* tworzy indywidualną świadomość ludzką. Oznacza to zgodę na wielość modeli interpretacji świata¹⁵. Suma wielu czynników: przeżyć, pragnień, aktów świadomości, wyznaczonego celu, wiedzy wcześniej nabytej, sprawia, że świadomość tworzy mentalny obraz przedmiotu, wydobywając go z chaosu różnych informacji i bodźców zmysłowych. W koncepcji amerykańskiego filozofa pluralizm epistemologiczny odpowiada naturalnemu nastawieniu poznawczemu człowieka. Najpierw odkrywamy, że poznanie jednostki jest specyficzne, a później, ze względu na przyjęte w nauce procedury uzasadniania, dostosowujemy interpretację zjawisk i zdarzeń do obowiązujących standardów naukowych. Nie chcąc wpaść w pułapkę solipsyzmu, James nie opowiedział się za tezą, że rzeczywistość jest jedynie wytworem świadomości. Uznał, że istnieje różnica między aktami świadomości a przedmiotem poznania. W celu wyrażenia tego stanu rzeczy używał pojęcia „rzeczywistość praktyczna” (*practical realities*). Odnosi się ona do relacji między tym, co nazywamy rzeczywistością, a emocjami, preferencjami, nastawieniami podmiotu. James przyjmował, że w strukturze umysłu tkwią idealne zasady aprioryczne, lecz nie twierdził, że są niezienne i niezależne od świata empirii. Sądy *a priori* są prawdziwe w odniesieniu do obecnego zestawu „przedmiotów zmysłowych”, zależą od nastawienia podmiotu. Mamy zdolność do dokonywania świadomych aktów łączenia wiedzy, ale cechuje je zawsze kontekstualny i pragmatyczny charakter. Podmiot poznający łączy to, czego się nauczył w przeszłości, z teraźniejszym doświadcze-

¹⁵ Por. M.P. Ford: *William James's Philosophy. A New Perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982, s. 77.

niem i na tej podstawie oczekuje pewnych zdarzeń w przyszłości. Chcąc osiągnąć adekwatność poznania, musimy uznać tezę o różnorodności sposobów przedstawiania rzeczywistości.

W koncepcji amerykańskiego filozofa ze stanowiska pluralizmu epistemologicznego wynikała teza pluralizmu ontologicznego. W pracy *A Pluralistic Universe* autor twierdził, że istnieje wiele organicznych faktów, relacji, systemów myślowych, które w rezultacie kolejnych modyfikacji prowadzą do powstania nowych zależności i struktur, do których poznania nie mamy wypracowanych kategorii i kryteriów, ale jedynie pewne punkty orientacyjne. Punkty te zresztą podlegają ciągłej zmianie, w zależności od świadomości jednostki i poziomu jej wiedzy. Konsekwentnie rozwijając idee pluralizmu epistemologicznego, James twierdził, że „praktyczna rzeczywistość” jest rzeczywistością przez nas doświadczaną, przeżywaną, ale to nie oznacza, że każdy podmiot ma „inną, prywatną rzeczywistość”, lecz że ludzka psychika bierze czynny udział w tworzeniu tego, co nazywamy rzeczywistością¹⁶. „Subrzeczywistość” to zbiór uwarunkowań psychicznych określających podmiotowe warunki poznania. Realne są nie tyle rzeczy, ile relacje między rzeczami. Rzeczy i zdarzenia są ujmowane jako powiązane z jaźnią świadomą — obraz świata to korelat aktów świadomości i treści od niej niezależnych. Akty świadomości, doświadczenia zewnętrzne i wewnętrzne są czymś wzajemnie powiązanych. Przyznanie czemuś statusu „bytu rzeczywistego” bądź „bytu nierzeczywistego” zależy od uznania czegoś za ważne i godne zainteresowania. Mamy do dyspozycji co najmniej siedem różnych „subrzeczywistości” (*sub-universes*), które odpowiadają modelowemu ujęciu różnych poziomów ludzkiej świadomości. Rzeczywistość niezależna od nas stanowi jedynie rozmyty horyzont możliwości. Te w określonych sytuacjach mogą zostać urzeczywistnione, czyli ukonstytuować obraz rzeczywistości, który następnie określimy jako realny. Owe potencjalne subrzeczywistości, uczestniczące w procesie konstytuowania sensu świata, mają piętrową strukturę, układaną w różnych konfiguracjach:

- 1) świat zmysłowy — z takimi jakościami, jak: ciepło, kolor, dźwięk, i takimi typami oddziaływania, jak: życie, związki chemiczne, grawitacja, elektryczność;
- 2) świat rzeczy fizycznych, z wykluczeniem jakości wtórnych;
- 3) świat idealnych relacji lub abstrakcyjnych prawd, wyrażanych w postaci sądów logicznych, matematycznych, metafizycznych;

¹⁶ Por. W. J a m e s: *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1977, s. 25—27.

- 4) świat złudzeń i przesądów wspólnych gatunkowi ludzkiemu;
- 5) różnego typu rzeczywistości religijne i nadprzyrodzone;
- 6) światy jednostkowych opinii, których jest tak dużo jak ludzi je wypowiadających;
- 7) światy fantazji i ludzkiej wyobraźni, których jest nieskończenie wiele¹⁷.

Ważne znaczenie ma w tym wypadku nie tyle liczba owych subrzeczywistości, ile konkluzja, że ludzkie życie psychiczne dotyczy pięter świadomości. W danym momencie znajdujemy się na jednym z pięter subrzeczywistości, to wyznacza sposób rozumienia czegoś, co ostatecznie uznajemy za rzeczywiste (*of ultimate realities*). James pisał: „Pryncypium monizmu głosi, że każdy element świata uczestniczy we wszystkich innych elementach. Pryncypium pluralizmu z kolei z powodzeniem daje się pogodzić z sytuacją, w której pewne elementy nie uczestniczą w procesach, którym zbiorowo i indywidualnie podlegają inne elementy”¹⁸. Rzeczywistość jest każdorazowo konstytuowana wokół indywidualnej świadomości. Nasze subiektywne doświadczenia są odbiciem różnorodnych stanów rzeczy, zdarzeń i jako takie, są układem psychicznych fragmentów, które stają się fundamentem w procesie budowania indywidualnej tożsamości jednostek. Tożsamość podmiotowa jest efektem połączenia różnych elementów świadomości tworzących psychiczną całość¹⁹. O ile subrzeczywistości są stałym „wyposażeniem” ludzkiej psychiki, o tyle tożsamość jednostki kształtuje się w procesie rozwoju. Na indywidualne doświadczenia nakładają się dwie płaszczyzny: zjawiskowa i świadomościowa. Są one tak z sobą zazębiane, że w procesie poznania nie można ich oddzielić.

Każda indywidualna ludzka świadomość jest twórcą odrębnego świata, wraz z konstytuującą go ideą jedności. Według tezy pluralistycznej rzeczywistość składa się z wielu wartości będących wyrazem zainteresowań ludzkich. Jej część obiektywną stanowi to, co możemy pomyśleć w określonym czasie, a jej część subiektywną stanowią przepływające przez świadomość myśli²⁰. Zestawienie indywidualnego, subiektywnego charakteru każdej świadomości z różnorodnością

¹⁷ Por. K. M u d y ń: *Subiektywność i wielość „subrzeczywistości” w ujęciu Williama Jamesa*. W: „Roczniki Psychologiczne”. T. 6. Lublin: TN KUL, 2003, s. 27–40.

¹⁸ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*. Tłum. M. F i l i p c z u k. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004, s. 73.

¹⁹ Por. W. J a m e s: *Psychologia: kurs skrócony*. Tłum. M. Z a g r o d z k i. Warszawa: PWN, 2002, s. 144–145.

²⁰ Por. W. J a m e s: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. H e m p e l. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 2001, s. 392.

dóbr prowadzi do wniosku, że podmiotowe postrzeganie świata wartości jest zawsze fragmentaryczne. Ta wielość dążeń przekłada się na odmienne hierarchiczne porządki wartości. Niemniej jednak są to ciągle porządki, z tym że budowane według indywidualnego i niepotwarzalnego klucza. O ile w koncepcji Tomasza niepełność była związana z brakiem pełnego poznania ładu aksjologicznego, o tyle dla Jamesa niepełność poznania jest stanem „naturalnym”, stanowiącym odbicie rzeczywistości istniejącej w chaosie. W ujęciu Akwinaty idea jedności wiązała się z tym, co wspólne dla różnych typów wrażliwości aksjologicznych, natomiast w rozumieniu Jamesa stała się elementem tego, co prywatne i unikalne.

Pluralizm aksjologiczny rozpatrywany w kontekście filozofii arystotelesowsko-tomistycznej można wyrazić w postaci metafory — istnieje wiele dróg, ale jedna prawda (jeden zbiór wartości, z tym że różnie odczytywanych). W odniesieniu do koncepcji Jamesa można mówić o zasadzie: istnieje wiele prawd (zbiorów wartości) oraz wiele dróg, które do nich prowadzą. Dyskusja nad normatywnym aspektem pluralizmu aksjologicznego, która stanowi zasadniczy przedmiot tej pracy, w centralnym miejscu stawia problem jedności ładu aksjologicznego. Dowartościowując wielość sposobów poznania świata, odmiennosc teorii opisujących rzeczywistość, czy wreszcie różnorodność rozumienia świata wartości, coraz trudniej mówić na temat owej jedności. Pochopne odrzucenie idei jedności rozumianej jako horyzont tego, co wspólne, sprawia, że częściej borykamy się z brakiem możliwości porozumiewania się w kwestii wartości. Choć w „naturalnym” nastawieniu do świata jesteśmy skłonni „wiele” tłumaczyć przez „wiele”, to jednak bardziej zasadne okazuje się tłumaczenie „wielości” przez „jedność”. Niekiedy jednak obrońcy idei jedności są postrzegani jako fundamentaliści i dogmatycy, przywiązani do statycznego i archaicznego obrazu świata²¹. W teorii Jamesa idea jedności umożliwia podmiotowi hierarchizowanie świata wartości, jednak nie tworzy płaszczyzny komunikowania się na temat tych porządków. To sprawia, że pluralizm przestaje być dialogiczny. Rozmowa o wartościach nie prowadzi wtedy do poszukiwania tego, co zbieżne, ale polega na zestawianiu odmiennych typów wrażliwości aksjologicznej. Należy docenić wielość, ale jednocześnie poważnie i wnikliwie zająć się problemem jedności w ramach porządku aksjologicznego. Taki też cel przyświeca niniejszej pracy.

²¹ Takie stanowisko reprezentuje współczesny filozof niemiecki Odo Marquard: *Pochwała politeizmu*. W: Idem: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 1994, s. 114—115.

Podsumowując ten wątek rozważań, można powiedzieć, że pluralizm aksjologiczny stanowi teoretyczną konsekwencję pluralizmu ontologicznego i epistemologicznego. Wobec braku współcześnie aprobowanej ontologii (metafizyki) to właśnie aksjologia stanowi podstawę nazywania tych treści, które tkwią u źródeł racji religijnych i etycznych. Pluralizm aksjologiczny uznaje niektóre tezy pluralizmu epistemologicznego, między innymi taką, że chcąc opisać porządek wartości, należy odrzucić koncepcję „jednego rozumu”, pozwalającego na racjonalne ułożenie wieloaspektowego świata wartości. Idea jedności ładu aksjologicznego jest przedmiotem poznania intuicyjnego, a sposobem na jej ukazanie jest język metafor i symboli. Stanowią one zbiór przesłanek dla modeli racjonalnego dyskursu. Łączy nas zatem wrażliwość na świat wartości, a odróżniają teoretyczne modele ich przedstawiania. Pluralizm aksjologiczny budowany w kontekście pluralizmu epistemologicznego chroni nas przed jednostronnością wiedzy na temat wartości, wskazuje na jej niepełność, uczy ostrożności w formułowaniu ostatecznych rozstrzygnięć. Arystotelesowsko-tomistyczne ujęcie pluralizmu aksjologicznego, w którym „wiele” odczytuje się przez odniesienie do „jedności”, jest trafniejsze niż w ujęciu Jamesa, który „wiele” tłumaczy przez „wiele”. Ten pierwszy model pozwala na uchwycenie tego aspektu rozumienia wartości, który szanując „wielość”, jest nastawiony na poszukiwanie uniwersum aksjologicznego. Należy go jednak poszerzyć o perspektywę historyczną i kulturową.

Zagadnienie pluralizmu w filozofii religii

Pluralizm religijny jest stanowiskiem wypracowanym w filozofii religii, które wyjaśnia zjawisko różnorodności wyznań i praktyk religijnych, a także stanowi normatywną propozycję uznania za równoprawne wielości dróg prowadzących ludzi do zbawienia bądź do wyzwolenia²². Szczególnie aspekt normatywny pluralizmu religijnego stanowi przedmiot krytyki wyrażanej przez niektórych teologów i znajdującej odzwierciedlenie w doktrynalnych wypowiedziach Ko-

²² Por. A. Bronk: *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*. W: Idem: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. H. Ziemoń. Lublin: TN KUL, 2000, s. 606.

ścioła katolickiego²³. Społecznym tłem pluralizmu jest migracja i przenikanie się kultur, co w konsekwencji prowadzi do spotkania przedstawicieli różnych religii, którzy często mieszkają obok siebie. Wielokulturowość i wieloetniczność świata, zjawisko, którego jesteśmy świadkami, wymaga od nas przejścia w myśleniu od modelu konfrontacji i eksponowania różnic do modelu poszukiwania reguł współżycia. W jakimś znaczeniu pluralizm religijny jest konsekwencją pluralizmu ontologicznego i epistemologicznego. Jeden z anglosaskich teoretyków pluralizmu religijnego Raimundo Panikkar pisał: „Pluralizm sytuje się między nie powiazaną wielością a monolityczną jednością. Oznacza on, że nie wolno dziś ignorować rzeczywistości kondycji ludzkiej — a co dopiero nią pogardzać — na rzecz jakiejś idealnej sytuacji jednolitości rodzaju ludzkiego. Wprost przeciwnie, pluralizm uznaje naszą faktyczną sytuację za realną i potwierdza, że w konkretnym biegu naszej ludzkiej egzystencji odnajdujemy swój prawdziwy byt”²⁴. Nie ma ostatecznie zadowalającej teorii, która by tę różnorodność wyjaśniała, chociaż podejmuje się próby jej uporządkowania. Pluralizm teologiczny dotyczy dyskusji, w których uczestniczą przedstawiciele tej samej religii, reprezentujący różne stanowiska, bądź dyskusji między przedstawicielami różnych tradycji. Przedmiotem tej dyskusji mogą być kwestie doktrynalne albo praktyczne. W innym sensie pluralizm odnosi się do ustalenia warunków dialogu między myśleniem religijnym a myśleniem naukowym. Wówczas pluralizm religijny mieści się w szerokim *spectrum* zagadnień sytuujących się na styku relacji nauka — wiara (*science — faith*). Pytanie: na czym w takim razie polega rola filozofii w kwestii zjawiska pluralizmu religijnego? Otóż filozofia może wypracować pojęcia i schematy argumentacyjne, użyteczne w prowadzeniu dialogu międzyreligijnego. Szczególną uwagę należy zwrócić na badanie znaczenia takich pojęć, jak: „zbawienie”, „wyzwolenie”, „boskość”, „świętość”, „doskonałość moralna”, „rozwój wewnętrzny”, „indywidualizm religijny”. Filozofia religii nie jest uprawniona do rozstrzygania kwestii doktrynalnych, przedmiot jej zainteresowań dotyczy analizy różnych form doświadczeń religijnych i poszukiwania w nich cech wspólnych. W tym sensie może przygotowywać późniejszy dialog międzyreligijny. Antropologia filozoficzna, etyka, filozofia

²³ Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja „Dominus Iesus”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2000, s. 38—43.

²⁴ R. Panikkar: *Religie świata w dialogu*. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa: PAX, 1986, s. 35.

polityki, a przede wszystkim aksjologia stanowią istotne zaplecze filozofii religii, pozwalają na adekwatne uchwycenie złożonego przedmiotu badań dotyczących problematyki *sacrum*.

Wobec zjawiska wielości religii możemy przyjąć jedną z trzech postaw: ekskluzywizm, inkluzywizm bądź pluralizm. Ekskluzywizm opiera się na przekonaniu o wyjątkowości własnej religii i podrzędności innych. Pogląd tego typu w przeszłości był charakterystyczny dla Kościoła katolickiego, a w chwili obecnej dla niektórych Kościołów protestanckich, judaizmu i islamu. W tradycyjnym nauczaniu Kościoła katolickiego kierowano się w odniesieniu do wyznań innych niż chrześcijańskie zasadą *extra Ecclesiam nulla salus* (poza Kościołem nie ma zbawienia). Ale stanowisko Kościoła w tej mierze się zmieniło: od ekskluzywizmu — przekonania o wyłączności zbawienia w obrębie Kościoła, do inkluzywizmu, w którym docenia się wartość innych religii, ale nie zrównuje się ich z chrześcijaństwem²⁵. Z tym drugim ujęciem związane są doktryny katolickich teologów, między innymi Karla Rahnera teoria „anonimowego chrześcijaństwa”, czyli chrześcijaństwa obecnego w innych religiach w sposób nieuświadomiony, oraz koncepcja Hansa Künga, który dokonał rozróżnienia między chrześcijańską „zwykłą drogą zbawienia” w Kościele i „nadzwyczajną drogą zbawienia” poza Kościołem. Ekskluzywizmowi zarzuca się dogmatyzm, irracjonalizm, nastawienie monistyczne, intelektualną arogancję, triumfalizm, brak tolerancji, co w konsekwencji wywołuje negatywne zjawiska społeczne, takie jak kolonializm i imperializm. Z kolei inkluzywiści przyjmują, że spotkanie człowieka z *sacrum* nie musi ograniczać się do jednego wyznania czy jednej tradycji. W wersji skrajnej inkluzywizm przekreśla jakiegokolwiek roszczenia do prawdy formułowane w ramach jednej religii, uznaje, że Bóg objawił się w wielu religiach i w takim samym sensie. Natomiast w wersji umiarkowanej przyjmuje, że w każdej tradycji religijnej zawarta jest część prawdy na temat objawienia²⁶.

Sprzyjający nawiązaniu dialogu między katolikami i przedstawicielami innych wyznań klimat zapanował po ogłoszeniu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. W przyjętym na Soborze Watykańskim II dokumencie ojcowie soborowi pisali: „Nie odmawia Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy tym, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez

²⁵ Por. G. Chrzanowski: *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze, 2005, s. 179—182.

²⁶ Por. P.L. Quinn: *Religious Pluralism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. Ed. E. Craig. London and New York: The Routledge Press, 1998, s. 260—264.

łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im od tego, który każdego człowieka oświeca”²⁷. W dokumencie utrzymano przekonanie o wyłączności zbawienia w ramach Kościoła katolickiego, ale złagodzono jego negatywną wymowę, kwestionującą możliwość zbawienia poza Kościołem. W innym dokumencie soborowym — *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, przyjmuje się, że „od pradawnych czasów aż do naszej epoki u różnych narodów istnieje jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia. [...] Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”²⁸. W kolejnych dokumentach papieskich kwestia ta także jest omawiana, między innymi w Pawła VI *Ecclesiam suam* czy w Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Symboliczne i bardzo ważne znaczenie miało spotkanie papieża Jana Pawła II z przedstawicielami różnych religii w Asyżu w roku 1986 i w latach kolejnych. W ujęciu katolickim akceptacja pluralizmu jest jednak warunkowa, mianowicie wymaga określenia granic doktrynalnych takiego otwarcia. Kościół katolicki uznaje, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem i drogą do zbawienia, tym samym więc odrzuca tezę, że można mówić o wielu równoprawnych pośrednikach. Krytykuje także koncepcje, w myśl których istnieje wiele równoprawnych dróg prowadzących do zbawienia. Wskazuje na obecność chrześcijańskiego orędzia zbawienia zawartego w innych religiach. Kościół założony przez Jezusa Chrystusa jest narzędziem zbawienia całej ludzkości²⁹. Takie rozstrzygnięcie jednak w istotny sposób ogranicza dialog międzyreligijny, zawężając go do tych wyznań, które uznają Chrystusa za jedyne zbawiciela.

Stanowiskiem najbardziej otwartym na spotkanie i dialog jest pluralizm religijny. W pluralistycznej perspektywie chrześcijaństwo stanowi jeden z wielu nurtów bogatego życia religijnego i nie może odgrywać roli uprzywilejowanej. Do najbardziej znanych reprezentan-

²⁷ Sobór Watykański II: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (16). W: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. J. Grobicki, E. Florkowski. Poznań: Pallottinum, 1968, s. 120.

²⁸ Sobór Watykański II: *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. „Nostra aetate”* (2). W: *Konstytucje, dekryty, deklaracje...*, s. 334—335.

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja „Dominus Iesus”...*, s. 38—43.

tów pluralizmu religijnego należy John H. Hick. Oprócz niego do tego nurtu zalicza się: Iana Hamnetta, Raimunda Panikkara, Gordona Kaufmanna, Davida Tracy'ego, Paula Knittera, Longdona Gilkeya³⁰. Pluralizm religijny może być rozpatrywany na wielu płaszczyznach: psychologicznej, pragmatycznej, epistemologicznej, metodologicznej, soteriologicznej, teologicznej i aksjologicznej. Sposoby rozumienia tego zjawiska bądź wskazują stan faktyczny, bądź określają założenia, bądź postulują określony sposób interpretacji zjawiska wielości religii. Ten ostatni, czyli normatywny, aspekt rozumienia pluralizmu religijnego jest najbardziej interesujący. Wiele jednak zależy od ustalenia zakresu pojęcia „religia”. Nie ma satysfakcjonującej wszystkich badaczy, jednej definicji religii. Najczęściej przedmiotem analiz są główne religie świata: hinduizm, taoizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo, islam, rzadziej mniejsze religie. Niekiedy uwzględnia się także różne postacie *quasi*-religii (systemy światopoglądowe, ideologie), które pojawiły się w kulturze Zachodu³¹. Ze względu na złożony przedmiot badań należy wyodrębnić filozoficzny sposób rozumienia religii, aby następnie oddzielić go od wymiaru teologicznego, religioznawczego bądź psychologicznego.

Warto tu przywołać definicję, którą sformułował Paul Tillich, niemiecki teolog i filozof religii, który w 1933 roku wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Od tego czasu pisał w języku angielskim i w znaczący sposób wpłynął na anglosaską filozofię religii. Jego definicja brzmi: „[...] przez religię rozumiem stan pochwycenia przez jakąś sprawę ostateczną, która wszystko inne czyni czymś jedynie tymczasowym i która w sobie samej zawiera odpowiedź na pytanie o sens naszego życia”³². W tym ujęciu religia wiąże się z troską

³⁰ Koncepcja pluralizmu religijnego wywołała ożywioną dyskusję na łamach czasopism filozoficznych i teologicznych. Do najobszerniejszych prac poświęconych temu zagadnieniu można zaliczyć między innymi prace: *Religious Pluralism*. Boston University Studies in Philosophy and Religion. Vol. 5. Ed. L.S. Rouner. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984; *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of Pluralistic Theology of Religions*. Ed. G. D'C o s t a. New York: Maryknoll—Orbis, 1990; *Religious Pluralism and Unbelief*. Ed. I. Hamnett. London—New York: The Routledge Press, 1990.

³¹ Por. G. D'C o s t a: *The Impossibility of Pluralist View of Religion*. „Religious Studies” 1996, no 32, s. 226—241; por. K. Ward: *Truth and the Diversity of Religions*. „Religious Studies” 1990, no 26, s. 16—32; K. Kondrat: *Teoretyczne propozycje pluralistów religijnych*. W: I d e m: *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2002, s. 217—235; T. D o l a: *Koncepcja pluralistycznej teologii religii*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. Nr 15. Red. K. D o l a. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1995, s. 19—30.

³² P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane*. *Pisma z filozofii religii*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: Znak, 1994, s. 259. W latach pięćdziesiątych i sześćdzie-

człowieka o to, co ma dla niego znaczenie fundamentalne, centralne wobec innych celów życiowych. Zadanie filozofii religii polega na analizie antropologicznego aspektu myślenia o *sacrum*. Kluczowe znaczenie odgrywa tu postawa i praktyka życia, nakierowanie egzystencji na transcendencję czy potrzeba poszukiwania odpowiedzi na zagadkę ludzkiej skończoności³³. Kwestie natury teologicznej schodzą wówczas na dalszy plan. Przyjęcie takiej definicji z jednej strony sprawia, że trudno jest oddzielić doświadczenia religijne od *quasi-religijnych*, ale z drugiej strony pozwala wyeksponować aspekt aksjologiczno-etyczny zawarty w przesłaniu religijnym i tych formach myślenia, które przypominają religie. Chodzi, oczywiście, o takie religie i systemy, które afirmują człowieczeństwo oraz uznają godność osoby ludzkiej za podstawowy element przyjętego przesłania etycznego. W antropologicznym ujęciu pluralizmu religijnego kluczową rolę odgrywa wątek aksjologiczny. Jeden ze zwolenników normatywnego pluralizmu religijnego Gordon Kaufman pisał: „[...] musimy nauczyć się rozpoznawać podstawowe wzorce i struktury wielkich tradycji religijnych i świeckich, które ludzkość stworzyła w dziejach”³⁴. Spotkanie między przedstawicielami różnych religii ma prowadzić do działań na rzecz pokoju na świecie, budowania wspólnot o charakterze ponadetnicznym i ponadnarodowym, tworzenia zasad sprawiedliwości społecznej, propagowania szacunku dla godności osoby ludzkiej wobec więźniów politycznych i osób niepełnosprawnych.

William James był jednym z prekursorów badania religii ukierunkowanego na obecność w nim aspektu aksjologicznego. Twierdził on, że w tej kwestii możemy się opierać na dwóch rodzajach sądów: na sądach egzystencjalnych, opisujących przeżycia określonych osób, oraz na sądach o wartości („duchowych”), wskazujących pozytywne i negatywne aspekty doświadczeń religijnych. Sądy egzystencjalne dotyczą sfery wolitywno-emocjonalnej, natomiast sądy o wartości to sądy ogólne, pozwalające na dostrzeżenie ponadempirycznego sensu zdarzeń. Problematyczne jest użycie wyrażenia „doświadczenia religijne” ze względu na kłopot z ich intersubiektywną weryfikowalnością. James twierdził, iż sądy egzystencjalne muszą być inter-

siatych XX wieku pisma Paula Tillicha wpłynęły na anglosaską filozofię religii. Por. J.L. Adams: *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*. New York: The Macmillan Press Ltd., 1970, s. 15–18.

³³ Por. J. Hick: *The Non-Absoluteness of Christianity*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*. Eds. J. Hick, P. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 16–36.

³⁴ G.D. Kaufman: *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*. In: *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 13–14.

pretowane, ponieważ nie sposób zrozumieć szerszego znaczenia jednostkowych zdarzeń i doświadczeń bez szerszego kontekstu kulturowego, społecznego i filozoficznego. Dzięki sądom o wartości uczymy się rozumieć nasze jednostkowe doświadczenia i doświadczenia innych, zyskując w ten sposób nową jakość w rozumieniu świata i własnego życia. Sądy o faktach mogą być różnie interpretowane. „Wobec jednych i tych samych wniosków z danego faktu różni badacze dochodzą do różnych poglądów na wartość Biblii jako objawienia; a to zależne jest od sądu duchowego, który założyli u podstawy”³⁵. Sąd o wartości wcześniej przyjęty będzie wpływał na rozumienie określonych faktów. Pluralizm odpowiada założeniom filozofii pragmatycznej i zdroworozsądkowemu rozumieniu świata. Amerykański filozof nie nawiązywał wprost do hermeneutyki, uwzględniał jednak istotny wpływ interpretacji na proces poznania. Filozofia religii rozjaśnia fenomenologiczne aspekty religijności oraz uzupełnia je treściami intelektualnymi. Przekonania religijne, które akceptujemy, powinny być niesprzeczne z pozostałymi przekonaniami, także przez nas aprobowanymi. „Użyteczność” w tym wypadku wyakcentowuje nieusuwalność pytań religijnych wobec problemu całościowego rozumienia rzeczywistości. „Wartość poglądów religijnych może być określana jedynie za pomocą bezpośrednich sądów duchowych, opartych przede wszystkim na naszym własnym uczuciu bezpośrednim i także na tym, co mówi nam doświadczenie o ich stosunku do naszych potrzeb moralnych i do tego wszystkiego, co poza tym przyjmujemy za prawdziwe”³⁶. W sensie treściowym tym, kto ocenia prawdziwość sądów duchowych, jest indywidualny podmiot z określonym potencjałem emocjonalnym, preferencjami moralnymi, pojmowaniem sensu swojego istnienia. Pozostają jeszcze kryteria formalne, które także można tu zastosować, czyli „bezpośrednia jasność, filozoficzny rozsądek i moralna użyteczność”. Kryteria te nie pomogą rozwiązać kwestii, którą religię należy uznać za prawdziwą. Ich zadaniem jest ułatwienie porządkowania informacji o świecie człowiekowi, który wcześniej przyjął religijną interpretację rzeczywistości. Religijny i moralny wymiar naszego życia można mierzyć, stosując zasadę pragmatyczną. James twierdził, że wobec braku innych kryteriów autentyczność doświadczenia religijnego mierzy się stopniem wydajności jednostki w życiu praktycznym³⁷. Dobre owoce życia religijnego to: wewnętrzna odnowa moralna, zdolność do okazywania współczu-

³⁵ W. J a m e s: *Doświadczenia religijne...*, s. 12.

³⁶ Ibidem, s. 21.

³⁷ Por. ibidem, s. 23.

cia innym, prawdomówność, dbałość o poprawne relacje wspólnotowe i wykształcenie w sobie zdolności do przyjmowania odpowiedzialności za skutki własnego postępowania.

Do koncepcji Williama Jamesa nawiązywał współczesny filozof religii John H. Hick. W jego przekonaniu wielkie religie, takie jak: hinduizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo, islam, mają wspólny soteriologiczny charakter: proponują przejście od stanu niezadowalającego do nieskończenie lepszego. Każda z nich mówi, we właściwy sobie sposób o skończonej, niedoskonałej ludzkiej egzystencji i proponuje sposoby zaradzenia tej sytuacji³⁸. Tym, od którego jesteśmy oddzieleni, jest bezgranicznie dobry, kochający i miłosierny Bóg w chrześcijaństwie, nieskończony byt — świadomość — absolutne szczęście: *brahman*, w hinduizmie, pojęciowo niewyraźalny „drugi brzeg” nirwany lub *śunja*ty w buddyzmie. Jeżeli zbawienie nie jest uwarunkowane policzalnym czasem — *chronos*, ale dokonuje się w boskim czasie *kairos*, to dotyczy każdego momentu życia człowieka. W pracy *Problems of Religious Pluralism* Hick uznał, że żadna religia nie może rościć sobie pretensji do bycia religią uniwersalną, gdyż każda zapewnia tylko i wyłącznie partykularne poznanie Rzeczywistości Ostatecznej (Absolutu) oraz aspektowe poznanie świata wartości. Dopiero wzięte wszystkie razem, dają w miarę komplementarny obraz tej Rzeczywistości. W pracy *An Interpretation of Religion* brytyjski filozof zradikalizował wymowę hipotezy pluralistycznej i przyjął, że „wielkie religie świata zawierają różne postrzeżenia i koncepcje tego, co rzeczywiste, i odpowiednio — różne postawy wyrażone z pozycji odmiennych dróg bycia człowiekiem”³⁹. Zasadnicza wymowa analizy wielkich religii świata, której dokonał Hick, wskazuje możliwość wyeksponowania i porównania aspektu aksjologiczno-etycznego zawartego w każdej z nich. Zbawienie/wyzwolenie polega na osiągnięciu nowej i bezgranicznie lepszej jakości egzystencji, co następuje wraz z przejściem od stanu egoistycznej koncentracji na własnym „ja” do stanu wyższej świadomości etycznej. Praktycznym wymiarem tego przejścia jest poszerzanie zakresu wrażliwości aksjologicznej i zobowiązań, które jednostka dobrowolnie na siebie przyjmuje. Z kolei Paul Knitter twierdził, że idea pluralizmu religijnego prowadzi do pogłębionej wrażliwości na „globalne cierpienie” oraz

³⁸ Por. J. Hick: *O hierarchizacji religii*. Tłum. M. Kuniński. „Znak” 1996, nr 8 (495), s. 63—79; K. Kondrat: *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2000, s. 15—29.

³⁹ J. Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: The Macmillan Press Ltd., 1989, s. 240.

wiąże się z „globalną odpowiedzialnością” za ograniczanie wymiaru tego cierpienia. Otwarcie na sakralny wymiar życia łączy się z postulatem szacunku dla biologicznych form życia. Zdaniem Knittera, zbawienie religijne dokonuje się pośrodku życia, co ostatecznie prowadzi do ontycznego dowartościowania skończonego wymiaru ludzkiego istnienia. Wrażliwość na ludzkie cierpienie jest wpisana w mitologiczne i historyczne początki każdej z wielkich religii. Idea dialogu wiąże się z przełamywaniem ksenofobii i ekskluzywizmu religijnego oraz z kształtowaniem umiejętności współodczuwania, a także wrażliwości na potrzeby, sytuację materialną i psychiczną innych ludzi⁴⁰. Autor pracy nie twierdzi, że wątek aksjologiczno-etyczny jest najważniejszy w rozumieniu religii, ale z całą pewnością pozwala na zbliżenie między przedstawicielami różnych wyznań. Dialog międzyreligijny może przyjąć realny kształt przy założeniu normatywnej koncepcji pluralizmu religijnego. To nie znaczy, że inne wątki nie mogą być podejmowane. Można porównywać różne aspekty religii: społeczno-kulturowy, doktrynalno-teologiczny, semantyczny, liturgiczny, historyczny. Ale kiedy chodzi o budowanie płaszczyzny zbliżenia między różnymi tradycjami i realizację wspólnych celów, np. zaangażowania na rzecz obrony pokoju na świecie, solidarności ekonomicznej bogatych i biednych, ratowania naturalnego środowiska, to najbardziej przydatne wydaje się odwołanie się do wątku aksjologiczno-etycznego.

W koncepcjach pluralizmu religijnego znajduje też wyraz przekonanie, że program lepszego poznania innych tradycji powinien iść w parze z pogłębioną znajomością własnej tradycji; wówczas dialog intrareligijny staje się jednocześnie dialogiem interreligijnym. Warunkiem nawiązania i kontynuacji rozmowy jest osobowość dialogiczna, którą należy w sobie ukształtować, ona bowiem wyprzedza dialog faktyczny⁴¹. Możliwa jest także sytuacja zwrotna, kiedy to praktyka dialogu kształtuje osobowość dialogiczną podmiotów biorących w niej udział. Dyskusja o pluralizmie powinna uwzględniać obecność religii w życiu publicznym, szczególnie w kontekście wpływu sfery *sacrum*

⁴⁰ Por. P.F. Knitter: *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. New York: Maryknoll—Orbis, 1995, s. 73—94; C. Vaggini: *Teologia. Pluralizm teologiczny*. Tłum. J. Partyka. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2005, s. 180—184; P. Byrne: *Religion and the Religions*. In: *The Study of Religion, Traditional and New Religion*. Eds. S. Sutherland and another. London: The Macmillan Press Ltd., 1991, s. 9—23.

⁴¹ Por. R. Panikkar: *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*. New York: The Macmillan Press Ltd., 1980, s. 340—342; M.W. Bielecki: *Dialog międzyreligijny Raimundo Panikara*. W: *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*. Red. S. Tokarski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1996, s. 7—13.

na życie społeczne. Obecnie przygotowujemy się do takiego dialogu, chociaż faktyczne jego prowadzenie pozostaje sprawą przyszłości. Nie wypracowano do tej pory zadowalającej teorii wyjaśnienia różnorodności i złożoności postaw, praktyk, doktryn religijnych, jednak podejmuje się próby porządkowania tej różnorodności. Zgodnie z szeroko rozumianym postulatem pluralizmu należy przyjąć idee komplementarności takich teorii, które za cel stawiają sobie uwzględnienie nowych przesłanek wynikających z badań religioznawców, socjologów, antropologów kulturowych. Wobec bogatego materiału źródłowego teorii te mogą mieć jedynie charakter hipotetyczny, wymagają nowych badań, poszerzających obszar dotychczasowych rozstrzygnięć.

Modele pluralizmu etycznego w kontekście filozofii religii

W pluralizmie religijnym kluczową rolę odgrywa dialog między różnymi tradycjami, w których zaznacza się wyraźnie odwołanie do sfery *sacrum*. Dialog ten ma szansę powodzenia, gdy dotyczy aspektu aksjologiczno-etycznego zawartego w różnych religiach. Dialog niejako opiera się na założeniu szacunku wobec innych stanowisk, otwartości na to, co „obce”, gotowości uczenia się od innych, przy jednoczesnym odkrywaniu zalet własnej tradycji. Rozumieć człowieka w perspektywie aksjologicznej — to odkrywać zapisane w nim dążenie do doskonałości moralnej i sensowności własnego życia. Wyraz tych dążeń stanowią teorie etyczne. Refleksja nad wymiarem etycznym zawartym w religijnej interpretacji rzeczywistości wymaga nowego spojrzenia na problemy takie, jak Absolut, najwyższe dobro, hierarchia dóbr (wartości), doskonałość moralna. Można wskazać cztery modele myślenia etycznego, w których pojęcia te znajdują zastosowanie: teleologiczny, pragmatyczny, aksjologiczny, indywidualistyczny. Stanowią one rodzaj przedzałożeń dla określonej teorii etycznej⁴².

⁴² Niektórzy badacze używają w tym wypadku wyrażenia „pluralizm metaetyczny” (*metaethical pluralism*), twierdząc, że wtedy mamy do czynienia z metateoretyczną podstawą konkretnych rozwiązań etycznych. Por. G. Crowder: *Liberalism and Value Pluralism*. London—New York: Continuum, 2002, s. 3. Podobnie jest w przypadku myślenia etycznego umieszczonego w kontekście filozofii religii. Por. H. Küng: *Beyond Absolutism and Relativism*. In: H. Küng, J. van Ess, H. Stitencron, H. Bechert: *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*. Transl. P. Heinegg. New York: Maryknoll—Orbis, 1993, s. XVII—XXII.

1. **Teleologiczny** (gr. *telos*) model pluralizmu wywodzi się z filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, a współczesnego reprezentanta ma w Alasdairze MacIntyrze. Model ten jest oparty na koncepcji pluralizmu metafizycznego. W *Metafizyce* Arystotelesa jedną z przyczyn bytowych była przyczyna celowa, w *Etyce nikomachejskiej* warunkowała ona ludzkie życie i działanie. Dzięki niej zyskujemy kryterium pozwalające odróżniać dobro od zła (zło jest tym, co nas od celu oddala). Uzasadnieniem partykularnego nastawienia podmiotowego są racje teleologiczne (celowe). Stagiryta pisał: „Rzeczą człowieka rozsądnego jest przede wszystkim dobry namysł, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może być inaczej lub co nie ma żadnego celu; celem zaś jest dobro, które ma być osiągnięte przez działanie. Dobrze zaś w bezwzględny tego słowa znaczeniu namyśla się ten, kto zgodnie z wynikami swego rozumowania umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie. Przedmiotem rozsądku nie jest tylko to, co ogólne — ale żąda się odeń, by dawał poznanie rzeczy jednostkowych; dotyczy bowiem działania, a w działaniu zawsze mamy do czynienia z tym, co jednostkowe”⁴³. Właściwym celem ludzkiego życia jest eudajmonia polegająca na rozumnym życiu i rozumnym postępowaniu, czyli na jak najlepszym rozwinięciu tkwiących w każdym z nas możliwości. Każdy ma inny „zestaw” naturalnych zdolności, dlatego każdy ma własną drogę do szczęścia. Pluralizm etyczny zbudowany na modelu teleologicznym uznaje, że można mówić o wielu sposobach rozumienia dobra najwyższego (bezwzględnego). Dóbr nie poznajemy w sposób odizolowany, są one umieszczone w metafizycznej hierarchii, co sprawia, że człowiek w trakcie ich poznawania jednocześnie poznaje hierarchie dóbr. Chcenie i działanie wynikają z umiejętności należytego rozpoznania owej hierarchii — dobra częściowe (cielesne i duchowe) prowadzą nas do dobra najwyższego. W ten sposób poznajemy relację, w jakiej nasze cele partykularne pozostają wobec celu ostatecznego. Rozumienie dobra najwyższego musi być odpowiednio plastyczne, aby podmiot mógł odnaleźć jego zastosowanie do różnych sytuacji, a jednocześnie na tyle wyraźne, aby ostrzegało przed popełnianiem czynów ewidentnie złych. W filozofii praktycznej Tomasa z Akwinu relacja między doskonałością absolutną i doskonałościami fragmentarycznymi jest powiązana z ludzkim *telos* — pragniemy szczęścia z konieczności⁴⁴. Ale człowiek nie jest ograniczo-

⁴³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1141 b. Tłum. D. Gromska. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa: PWN, 1996, s. 200.

⁴⁴ Autor pracy jako element historyczno-obyczajowy traktuje wątek, że w średniowieczu uważano, iż życie zakonne jest bardziej wartościowe od życia świeckiego, na-

ny w wyborze środków do realizacji tego celu; szczęście można osiągać na różne sposoby — w ramach aktywności zawodowej, rodzinnej, społecznej, zakonnej. Ludzka wola dąży do dobra, w którego pojmowaniu jest wolna, dlatego cele szczegółowe mogą być realizowane pod warunkiem, że nie stoją w sprzeczności z celem podstawowym. Moralne zło bierze się z niezgodności celu partykularnego z celem ostatecznym; inaczej mówiąc, z błędnego rozumienia celu ostatecznego (intelektualizm etyczny).

Do pluralizmu etycznego zbudowanego na modelu teleologicznym nawiązywał Alasdair MacIntyre. W jednej z ostatnich swych prac *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych* uznał tradycję arystotelesowsko-tomistyczną za najbardziej przydatną w diagnozowaniu współczesnych sporów moralnych oraz w poszukiwaniu etyki, która pozwoli uniknąć dwóch skrajności — relatywizmu, kwestionującego potrzebę formułowania obiektywnych zasad postępowania, oraz pryncypializmu, który te zasady traktuje w sposób statyczny i ahistoryczny. Na podstawie intuicji potrafimy poznawać, i na pewnym poziomie ogólności formułować, zasady etyczne, niemniej funkcjonują one zawsze w określonym kontekście kulturowym. Tradycja to wspólnota „dociekań moralnych”, która określa zasady rozumienia dobrego życia. Dostarcza pojęć i schematów argumentacyjnych, dzięki którym podmiotowe intuicje moralne stają się przedmiotem dyskursu publicznego⁴⁵. Nie możemy mówić o źródłach moralnych poza tradycją, a więc także poza uwarunkowaną historycznie narracją kulturową. Wprowadzenie aspektu historyczności i dialogiczności w obszar badania źródeł moralnych jest świadomą reinterpretacją tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, przy zastosowaniu klucza hermeneutycznego. „Praktyka” jest tym ogniwem, które łączy dobra wewnętrzne z określoną czynnością, którą wykonuje człowiek w ramach swego życia zawodowego, rodzinnego czy społecznego. Praktyka sprawia, że dobro ogólne staje się dobrem jednostkowym (np. uczciwość jako wartość zostaje urzeczywistniona, kiedy staje się zaletą urzędnika czy sprzedawcy, którzy rzeczywiście tak postępują). Pluralizm etyczny w tym wypadku oznacza, że istnieje wiele sposobów urzeczywistniania dóbr

wet jeżeli formułowano teologiczne racje, które miały tego bronić. Tomasz broni tezy, że doskonałość moralna i duchowa jest związana z różnymi stanami — ze świeckim i z zakonnym. Por. M.-D. Chenu: *Wstęp do filozofii Tomasza z Akwinu*. Tłum. H. Rosnerowa. Kęty: Antyk, 2001, s. 324.

⁴⁵ Por. A. MacIntyre: *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*. Red. J. Zdybel. Tłum. M. Filipczuk. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009, s. 86–87.

(wartości), ale punkt ich odniesienia jest jeden: dobro najwyższe⁴⁶. Im bliżej tego dobra, tym poziom ogólności dóbr jest wyższy, z kolei mocniejsze związanie z praktyką i okolicznościami jej zastosowania sprawia, że to samo dobro staje się czymś partykularnym.

Sposób pojmowania dóbr i dobra najwyższego określa tradycja, przekazująca etos moralny z pokolenia na pokolenie. Etos ten pozwala na kształtowanie zalet charakteru, czyli — w ujęciu klasycznym — cnót intelektualnych i cnót etycznych. Wybór tradycji nie dokonuje się na drodze dialogu czy ugody. Ucząc się rozumienia świata, dokonujemy tego zawsze za pośrednictwem tradycji, w tym procesie przyswajamy także charakterystyczny dla niej sposób pojmowania dóbr. Tradycja jest tu rodzajem kulturowego przedzałożenia, warunku wstępnego przystąpienia do określonego dyskursu moralnego („wspólnoty dociekań moralnych”). Akwinata omówił kilkanaście koncepcji ludzkiego dobra, z których wynikały odmienne sposoby życia, przy czym większość z nich uznał za błędne. W tej sytuacji arystotelesowski tomista, za jakiego MacIntyre się uważał, może uznać, że droga dochodzenia do dobra najwyższego ma charakter sporu. Dotyczy on odmienności rozumienia i realizacji dóbr partykularnych. Ale nie jest to spór dotyczący celu, lecz środków, które do niego prowadzą. Podobne rozumienie dobra najwyższego konstytuuje wspólnotę. Wówczas spory dotyczące dóbr partykularnych wpływają na pogłębioną refleksję nad istotą praktyk, ożywiają skostniałe struktury, otwierając je na nowe treści, zmuszając do twórczej interpretacji klasycznych treści, które odgrywają dla niej rolę kluczową. Konflikt, którego podłoże stanowi dobro pryncypialne, najczęściej kończy się rozpadem wspólnoty i wyłonieniem nowych społeczności o odmiennych sposobach pojmowania tegoż dobra⁴⁷. MacIntyre rzadko używał terminu „wartość”, natomiast preferował termin „dobro”.

2. W **pragmatycznym** modelu pluralizmu, wzorowanym na koncepcji Jamesa, uzasadnieniem różnorodności poglądów i postaw etycznych dotyczących realizacji dóbr jest to, że stanowią one część życia podlegającego ciągłemu rozwojowi. Psychiczna jedność osobowości ludzkiej ma wymiar indywidualny. Życie i świadomość składają się z pewnych stałych segmentów psychicznych. W zależności od czynni-

⁴⁶ Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 1996, s. 338.

⁴⁷ Por. A. MacIntyre: *Tomasz z Akwinu a zakres sporów moralnych*. Tłum. Ł. Nysler. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka*. Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 2009, s. 136—138. Do podobnych wniosków dochodzi także inny współczesny badacz myśli Akwinaty Robert P. George: *Moral Particularism, Thomism, and Traditions*. „Review of Metaphysics” 1989, vol. 42 (3), s. 593—605.

ków wpływających na życie i świadomość poszczególnych jednostek mamy do czynienia z określonym układem tych segmentów. Przesłankę rozumienia i osądu różnorodności zjawisk stanowi określone „ja” psychiczne. Jedność doświadczenia świadomego „ja” zależy od specyficznej konfiguracji tego, co znajduje się w wyposażeniu psychiki, oraz od rodzaju przeżyć jednostki. Świadomość jednostki konstituuje całościowy obraz świata, ale robi to niezależnie od innych form świadomości. Pluralizm w ujęciu pragmatycznym uwzględnia wolną wolę i jak najszerszą perspektywę ludzkich doświadczeń moralnych. Amerykański filozof pisał: „Pluralizm jest meliorystyczny z natury i głosi, że świat może zostać zbawiony (w filozoficznym sensie użycia tego terminu — może stać się nową ontyczną jakością istnienia), pod warunkiem że jego poszczególne elementy funkcjonować będą według swych najlepszych możliwości”⁴⁸. James nie rozpatrywał zjawiska różnorodności w kategoriach ostatecznego celu (*telos*). Możliwe są jedynie cele partykularne, które podnoszą jakość życia konkretnych istnień ludzkich na wyższy poziom. Tezę o ostatecznej eudajmonii (zbawieniu) można potraktować jako hipotetyczną (prawdopodobną). Termin „zbawienie” ma, zdaniem Jamesa, znaczenie religijne i etyczne. Pluralizm etyczny uznaje tezę świata niedokończonego, stale otwartego na nowe możliwości, których nie da się z góry przewidzieć. Akcentuje potrzebę zaufania, wysiłku moralnej naprawy świata mimo braku gwarancji powodzenia. Pluralizm dobrze oddaje moralną dramaturgię życia, w którym ludzkim wyborom, obok autokreacji i samorealizacji, towarzyszą także doświadczenia przeciwnego rodzaju, jak poczucie lęku, smutek, egzystencjalna pustka, samotność, czyli to, co składa się na doświadczenie skończoności.

W najbardziej znanej pracy Jamesa *Doświadczenia religijne* ujawnia się to w określeniu dwóch idealnych typów psychologicznych. Jeden z nich przejawia się w postawie „zdrowomyślnych”, których cechuje spory ładunek optymizmu, sprzyjający pokonywaniu codziennych trudności. Oczekują oni nieskomplikowanego obrazu świata oraz jednoznacznych rozstrzygnięć moralnych — dobry/zły, bez żadnych niuansów. Natomiast drugi typ idealny to „chore dusze”, czyli osoby często doświadczające konfliktów sumienia, do jakich prowadzi doświadczenie bycia w sytuacji wyboru między pryncypialną zasadą a określoną sytuacją. Nie są to osobnicy, którzy unikają odpowiedzialności, raczej noszą ją boleśnie w sobie, zdając sobie sprawę z powagi ryzyka i poczucia winy, gdy naruszają jakieś dobro⁴⁹. „Chore

⁴⁸ W. J a m e s: *Z wybranych problemów filozofii...*, s. 72.

⁴⁹ Por. W. J a m e s: *Doświadczenia religijne...*, s. 116—120.

dusze” w typie Pascala, Kierkegaarda i samego Jamesa (w pracy *Doświadczenia religijne* pod jedną z postaci opisujących swój kryzys duchowy krył się sam James) są świadkami zmagania ludzkości z nie-skończonością, jednocześnie są przykładami twórców zdolnych do duchowej introspekcji. W ich rozumieniu zbawienie jest czymś warunkowym, a nie koniecznym. Człowiek religijny stoi wobec „zasłony niewiedzy” co do pewności własnego zbawienia. James pisał: „Melioryzm nie uważa zbawienia ani za nieuniknione, ani konieczne. Uważa je za możliwość, która staje się tym bardziej prawdopodobna, im liczniejsze stają się warunki prowadzące do zbawienia”⁵⁰. Te warunki powstają w momencie, gdy określone jednostki pomnażają ogólną sumę dobra moralnego w świecie. Dobro wynika z jednostkowego działania osoby, ale sam czyn i jego skutki podlegają ocenie tych, wobec których czyn był dokonany. Niektóre warunki zbawienia świata już istnieją, inne wymagają zaktualizowania, dlatego zbawienie należy traktować jako możliwość, która dopiero w sprzyjających okolicznościach może zostać urzeczywistniona. Zmianę kondycji moralnej świata na lepszą umożliwiają jednostkowe działania ludzkie, które uprawdopodobniają hipotezę o powszechnym religijnym zbawieniu świata⁵¹. W takim świecie jest miejsce na indywidualną wolność osobową oraz na pluralistyczną różnorodność i nieprzewidywalność.

Koncepcję pluralizmu etycznego opartego na modelu pragmatycznym kontynuował brytyjski filozof religii John H. Hick. Uważał on siebie za teoretyka pluralizmu religijnego, a z przyjętych założeń filozoficznych wynika, że był także zwolennikiem pluralizmu etycznego. Z pozycji pragmatyzmu istota etyki zorientowanej na dobro najwyższe polega na skuteczności przekształcania ludzkiej egzystencji — z takiej, w której dominuje egoizm i egocentryzm, do stanu dojrzałości duchowej i pogłębionej wrażliwości moralnej. W podobnym sensie, ale w różny sposób, tego typu przejście dokonuje się we wszystkich wielkich religiach (hinduizm, buddyzm, judaizm, islam, chrześcijaństwo). Tym, co jednoczy wielość poglądów i postaw moralnych w różnych religiach, jest uznanie „złotej zasady” etycznej, która głosi, że moralne zło polega na wyrządzaniu krzywdy drugiemu człowiekowi, a moralne dobro — na działaniu na jego korzyść oraz przynoszeniu mu ulgi w cierpieniu i chorobie. Wspólny element stanowi uznanie, istniejącego w każdej wielkiej religii, osobowego wzoru

⁵⁰ W. J a m e s: *Pragmatyzm a religia*. W: I d e m: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. S z c z u b i a ł k a. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998, s. 218.

⁵¹ Por. W. J a m e s: *A Pluralistic Universe...*, s. 19.

świętego, wzoru pomocnego w propagowaniu właściwego postępowania.

3. **Aksjologiczny** model pluralizmu został wypracowany przy zastosowaniu metody fenomenologicznej, a teoretycznie najlepiej rozwinął go Max Scheler oraz Nicolai Hartmann. Scheler uznał, że absolutne i aprioryczne wartości (treści *a priori*) istnieją niezależnie od podmiotu transcendentального i jako takie, są przedmiotem poznania intuicyjnego. Scheler oddzielił wartości od dóbr. Takie wartości, jak „przyjemny”, „użyteczny” są rzeczom przypisane, owe rzeczy (dobra) — realne przedmioty, zalety ludzkie — są ich nośnikami. Wartości istnieją samodzielnie, ale my je poznajemy za pośrednictwem nośników, czyli określonych dóbr. Charakter i rodzaj związania wartości z nośnikiem są różne dla różnych wartości. Podmiot, poznając świat wartości, intuicyjnie odkrywa je jako umieszczone w hierarchii. Mamy do czynienia z jednym, apriorycznym porządkiem wartości, który poszczególne osoby różnie odczytują i w odmienny sposób realizują⁵². Dobra poznajemy jako wyodrębnione, stanowią one realizację wartości tworzących obiektywny porządek, który od samych dóbr jest niezależny. Wartości tworzą osobną dziedzinę przedmiotów, pozostają z sobą w szczególnych zależnościach. Układają się w pewien porządek hierarchiczny, stąd podział na wartości wyższe i niższe. Porządek ten jest niezależny zarówno od świata dóbr, w którym się one przejawiają, jak i od naszych doświadczeń tych wartości. Świat naturalny jest pierwotnie „dobrem”, jak i „rzeczą” w tym znaczeniu, w jakim stanowi nośnik wartości. Dobro ma charakter relacyjny. Może być różnie poznawane, w zależności od kontekstu kulturowego i historycznego.

Ontyczna jedność dobra ma oparcie w porządku świata wartości. Skłaniają nas do tego, aby je realizować, poznajemy je jako zobowiązanie, któremu mamy sprostać. Wartości nie są nam dane w sposób wyizolowany, ale od razu w strukturze aksjologicznej. Tworzą układ wewnętrznie powiązany, w którym dana wartość zajmuje określone miejsce w hierarchii. Poznając wartość intuicyjnie, wiemy, jakie miejsce zajmuje ona w porządku aksjologicznym, co jest wobec niej wartością wyższą lub niższą (chyba że jest to wartość najwyższa bądź najniższa). Zarówno w złożonych relacjach między dobrami, jak i w każdym pojedynczym dobru odzwierciedla się panująca hierarchia, „wyznacza ona granice możliwości, poza którymi tworzenie dóbr

⁵² Por. M. Scheler: *Dobra a wartości*. Tłum. W. Galewicz. W: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*. Wybrał i przedmową opatrzył W. Galewicz. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1988, s. 46—59.

nie może mieć miejsca, w tym też sensie obowiązuje ona dla niego *a priori*⁵³. Wartościom przysługuje walor obiektywności i absolutności, szczególnie w odniesieniu do względności dóbr. Można także mówić o względności samych wartości. W tym wypadku ich odczytanie zależy od osób, które odczuwają daną wartość, np. wartość tego, co przyjemne, jest względna w odczuciu osób doznających uczuć zmysłowych, a wartość tego, co użyteczne, względna w ocenie podmiotu używającego określonych rzeczy. Natomiast wartościami bezwzględными są te, które nie zależą od zmysłowości⁵⁴. Wartości dane intuicyjnie jako wyższe są jednocześnie bliższe wartości absolutnej, a dane jako niższe są od niej oddalone i nabierają cechy względności. Poznanie wartości najwyższej wyzwala w nas odczucie, że jeśli ją odrzucimy lub jej zaniechamy na rzecz wartości stojącej niżej, odczuwamy to jako poczucie winy⁵⁵. Może być wiele etosów, czyli „systemów faktycznych ocen i preferencji wartości danego podmiotu”, ale ich punkt odniesienia stanowi jedna, uniwersalna, ponadkulturowa i ponadhistoryczna hierarchia wartości.

W model pluralizmu oparty na idei obiektywnych wartości wpisuje się koncepcja kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora. Jego zdaniem, pluralizm opiera się na porządku wartości i ujawnia się w relacjach międzyludzkich. Wartości nie są ahistoryczne ani stałe, lecz są odkrywane w procesie autorefleksji. Taylor, mówiąc o wartościach, zakładał istnienie ładu aksjologicznego, dzięki któremu możliwe staje się rozpoznawanie wartości jako będących „wyżej” lub „niżej”. Bez mentalnej koncepcji „przestrzenności” nie można mówić o hierarchii wartości, ponieważ wtedy rozróżnienie na „wyżej” i „niżej” traci sens. Gdy odrzucimy idee „przestrzenności” w ramach porządku wartości, wówczas jawią się nam one jako jakości atopograficzne, lokujące się poza czasem i przestrzenią. To w konsekwencji prowadzi do zaniku wrażliwości aksjologicznej. W przekonaniu kanadyjskiego filozofa źródła moralności i idea tzw. silnego wartościowania leżą u podstaw każdego porządku wartości. Źródła te wiążą się z tym, co wywołuje w nas reakcje podziwu lub pogardy, pozwala na odróżnienie słusznego od niesłusznego, lepszego od gorszego, stojącego wyżej od stojącego niżej⁵⁶. O ile relatywizm przekreśla możliwość istnienia warto-

⁵³ Ibidem, s. 56.

⁵⁴ Por. M. Scheler: *Wartości „wyższe” i „niższe”*. Tłum. W. Galewicz. W: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne...*, s. 67–84.

⁵⁵ Por. M. Scheler: *Ordo amoris*. W: *O miłości — antologia*. Red. M. Grabowski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1998, s. 26.

⁵⁶ Por. Ch. Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 15–17.

ści obiektywnych, sprowadza je do różnych aspektów jednostkowych nastawień (subiektywizm aksjologiczny) lub kontekstu kulturowego (relatywizm kulturowy), o tyle pluralizm uznaje tezę, że u podstaw różnorodności przeżyć aksjologicznych tkwi intuicja tego, co dla tych przeżyć wspólne. Podstawę wyboru wartości stanowi podmiotowa autorefleksja i dobrowolne przyzwolenie na ich realizację. Ostatecznym kryterium wyboru którejs z ram pojęciowych „silnego wartościowania” jest to, że dzięki niej lepiej pojmujemy siebie i dojrzewamy do osobowej autonomii moralnego działania oraz świadomego przyjmowania na siebie odpowiedzialności za swe wybory. W ten sposób role społeczne, dzięki którym realizujemy postulat dobrego życia, zyskują głębsze znaczenie⁵⁷. W koncepcji pluralizmu aksjologicznego, proponowanej przez Taylora, zarysowana została wyraźnie potrzeba połączenia teorii ładu aksjologicznego z postulatem autentyczności. Postawa „radikalnej autorefleksji” otwiera nas na najwyższe dobro, które przestaje być rozumiane jako coś „odległego” i niemożliwego do urzeczywistnienia. Dobro to można realizować w ramach „zwyčajnego życia”, czyli w ramach, które wyznacza życie rodzinne, praca zawodowa i aktywność społeczna. Odczytanie wartości jest uwarunkowane czasem i kontekstem kulturowym. W tradycji przechowywana jest wiedza na temat wartości. W celu jej wydobycia potrzebne są analizy historyczne i porównawcze treści aksjologicznych zawartych w różnych tradycjach i subtradycjach. Taylor, eksponując czynnik kulturowy i historyczny w badaniu świata wartości, rozwinął koncepcję aksjologii proponowaną przez Maxa Schelera.

4. W **indywidualistycznym** modelu pluralizmu, charakterystycznym dla koncepcji Friedricha Nietzschego i jego współczesnych interpretatorów, nie ma idei jednego ładu aksjologicznego. Wartości zostają umieszczone w porządku horyzontalnym, niejako obok siebie. Podmiot mający odpowiednią zdolność woli wybiera z tej puli te wartości, które mu najbardziej odpowiadają, i układa je w niepowtarzalnym porządku. Pluralizm etyczny w modelu indywidualistycznym odrzuca możliwość istnienia obiektywnej hierarchii wartości i przyjmuje wiele subiektywnych porządków. Nietzsche za miarę oceny tego, co dobre i złe (wartościowe i pozbawione wartości), przyjął ideał „człowieka dostojnego”. Autor *Genealogii moralności* pisał: „Pojęcie »dostojny«, »szlachecki« w znaczeniu stanowym jest wszędzie pojęciem podstawowym, z którego z konieczności rozwija się pojęcie »dobry« w znaczeniu psychicznie »dostojny«, »szlachetny«, a także »wysoko-

⁵⁷ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN, 2001, s. 21.

kojakościowy psychicznie«, »uprzywilejowany psychicznie«: ewolucja ta zawsze przebiega paralelnie do innej, w trakcie której pojęcia: »pospolity«, »gminny«, »niski«, przechodziły w końcu w pojęcie »lichy«. W związku z kulturowym zakłamaniem tej pierwotnej intuicji o znaczeniu słowa »dobry« nie decydują zalety ludzi »dostojnych«, ale »lichych«⁵⁸. Przyczyna tego tkwi, zdaniem Nietzschego, w dominacji chrześcijaństwa w kulturze Zachodu i gloryfikacji „słabości” oraz pokrewnych mu uczuć współczucia i miłosierdzia. „Dobro” przestaje być traktowane jak synonim „silnego” i twórczego, a staje się odpowiednikiem tego, co słabe i godne współczucia. Powrót do pierwotnego znaczenia pojęcia „dobry” ma przeobrazić człowieka i przeprowadzić kulturę ze stanu „słabości” w stan siły wewnętrznej i zdolności do duchowej kreacji. Jednocześnie jest to droga ku radykalizacji postulatów indywidualnej odpowiedzialności i tworzenia odrębnych dla każdego podmiotu pryncypiów aksjologicznych, własnych hierarchii wartości.

Dzieje rozwoju moralności prowadzą od człowieka podporządkowanego zewnętrznym nakazom, wiernego dogmatom, zuniformizowanego, przeciętnego i słabego do „wychodowania” suwerennej i niezależnej jednostki, która stoi ponad obyczajem i społecznie uznawanymi normami postępowania. To panowanie suwerennej jednostki nad sobą jest jednocześnie stanowieniem nowej miary, w której punktem odniesienia jest „człowiek dostojny”, panujący nad okolicznościami zewnętrznymi, nad naturą i innymi istotami. „Wolny człowiek, o długotrwałej i niezłomnej woli, ma także swoją miarę wartości: ze swego punktu widzenia patrząc na innych, okazuje im cześć i pogardę, i tak jak z koniecznością czci równych sobie, potężnych i wiarygodnych, [...] tak z równą koniecznością trzyma w pogotowiu kopniaka dla wychudłych pędziwiatrów, którzy składają obietnice, chociaż nie powinni, i różgę dla kłamcy, który swe słowo łamie już w chwili, gdy ma je na ustach”⁵⁹. Taki człowiek jest zdolny do czynów wyjątkowych, wbrew losowi i nieprzewidzianym zdarzeniom potrafi dotrzymać raz danego słowa. Polega na własnym instynkcie, który jest jego sumieniem. Nie istnieją dlań reguły, które podpowiadają, w jaki sposób stać się „suwerenną jednostką”, wręcz programowo odrzuca wszelkie przetarte szlaki, które do tego celu prowadzą. Pełna autonomiczność

⁵⁸ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1997, s. 37; K. Michalski: *Radość i ból, groza i sen. Nietzschego opowieść o moralności*. W: F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 5–22.

⁵⁹ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 65–66.

jednostki wyklucza wpływ jakichkolwiek kulturowych autorytetów moralnych. Nad „człowiekiem dostojnym” nie ma już żadnego boga, żadnego człowieka ani żadnej instytucji, która zewnętrznie określałaby zasady właściwego postępowania. Jako uszlachetniona jednostka, ponosi pełną odpowiedzialność za własne wybory; stanowi miarę oceny siebie, a wszystko to czyni na mocy instynktu.

Skoro, jak twierdził Nietzsche, „Bóg jest martwy” (*Gott ist tod*), wszelka odpowiedzialność negatywna, do tej pory ufundowana na Bogu, „umiera” wraz z nim⁶⁰. Suwerenna jednostka nie ma już idei miary ponad sobą, a reguły dobrego postępowania zostają uzależnione od woli jednostki. Teza „Bóg jest martwy”, przyswojona przez kulturę, uderza w przestrzeń aksjologiczną, unieważniając możliwość intersubiektywnego porządkowania wartości. Jednostka otrzymuje zadanie zbudowania hierarchii wartości bez jakiejkolwiek podpowiedzi. Tradycja religijna i filozoficzna przestaje być przydatna w odkrywaniu świata wartości. Jawią się one jako atopograficzne, w sensie świadomościowym — jako obiekty punktowe, które jednostka porządkuje. Bezprzedmiotowe staje się poszukiwanie wspólnego uniwersum aksjologicznego czy jednoznacznych wskazań etycznych. W aksjologii ponietzscheańskiej znaczenie wartości zostaje powiązane z „kryterium satysfakcji”. To pozwala na skalowanie wartości ze względu na indywidualne potrzeby podmiotu bądź partykularnej społeczności, ale nie pozwala na skalowanie wartości „dla niej samej”. Ostatecznym uzasadnieniem sądów etycznych jest rozmowa w poszukiwaniu konsensusu moralnego, a zmieniające się warunki dialogu prowadzą do ciągłej reinterpretacji wcześniejszych ustaleń.

Współczesną wersję pluralizmu zbudowanego na modelu indywidualistycznym stanowi perspektywizm⁶¹. John Gray, jeden ze zwolenników tego stanowiska, pisał: „Perspektywistyczny punkt widzenia na wiedzę etyczną oznacza, że nie musi istnieć jeden pogląd na dobro, który byłby lepszy od wszystkich innych. Nie oznacza on jednak, że nie ma lepszych i gorszych poglądów na dobro. Wiedza moralna może być udoskonalana przez eliminowanie zniekształceń z naszych poglądów na dobro. Ponieważ pewne poglądy uwzględniają szerszy zakres świadectw i głębsze sposoby pojmowania ludzkich doświad-

⁶⁰ Por. F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Kraków: Wydawnictwo W.L. Anczyca i Spółki w Krakowie (reprint), 1909, s. 49–51; J. Filek: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak, 2003, s. 28.

⁶¹ J. Gray: *Wartości pluralistyczne*. W: I d e m: *Dwie twarze liberalizmu*. Tłum. P. Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 102–103.

czeń, są one lepsze niż inne”⁶². Akcent pada na bogactwo ludzkich doświadczeń, a nie konstruowanie teorii aksjologiczno-etycznych. Możemy wskazywać błędy w działaniu, ale nie ma miary dobrego postępowania, do której odnosiłyby się wszystkie nasze przekonania. Mówi się wówczas o potrzebie edukacji moralnej, w której eksponuje się wyjątki i niepowtarzalność każdej sytuacji. Sądy wartościujące nie są pochodną odczytania jakiejś uniwersalnej miary, ale wynikają z analizy doświadczeń, uczenia się na własnych błędach, ewentualnie błędach innych. W ujęciu perspektywistycznym świadomość powinności moralnej rozplywa się w niejednoznaczności i niesprowadzalności do siebie wielu sytuacji — „istnieje wiele niewspółmiernych sposobów ludzkiej samorealizacji”⁶³. Zamiast teoretycznej etyki normatywnej proponuje się niejasną w swych założeniach etykę cnót, etykę dobrego życia, jednak bez odpowiedzi, jak ją realizować. Ustalenie pierwszeństwa przypadku (*cases*) przed teorią (ustalającą miarę) sprawia, że zasady etyczne i ich normatywność traktuje się jako wtórne wobec zmieniających się okoliczności. Perspektywizm, uzależniając rozumienie wartości i zasad od względów praktycznych i konsensualnych, gubi zdolność dostrzegania tego, co wspólne w różnych tradycjach i modelach argumentacji etycznej. Przenosi to problem z poziomu relatywizmu indywidualistycznego, na którym „każdy ma swoją rację”, na poziom relatywizmu kulturowego, na którym działanie ma być zgodne z zasadą, że „reguły są określane przez interes partykularnej wspólnoty”. Wartości zostają ściśle podporządkowane racjom praktycznym, prawda zaś staje się wypadkową tego, co w danej sytuacji jest najbardziej użyteczne. To sprawia, że relatywizm nie zostaje ostatecznie odrzucony, ale przeniesiony na inny poziom i dotyczy różnic między konsensusami. Sensowna debata między różnymi stanowiskami na temat wartości jest niemożliwa, ponieważ, w tym ujęciu, bezprzedmiotowe staje się mówienie o tym, co uniwersalne. Na przykład nie można prowadzić dyskursu na temat tolerancji, ponieważ nie ma dostatecznych powodów, dla których należy ją uznawać za wartość obiektywną. Pozostają nam jedynie zbiory konwencji o stale zmieniających się rejestrach ustaleń. Przyjmuje się istnienie różnych, nieporównywalnych z sobą, niekiedy skonfliktowanych modeli rozumienia wartości i zasad, traktowanych jako zbiór indywidualnych i społecznych preferencji⁶⁴.

⁶² Ibidem, s. 111.

⁶³ T. Mautner: *Perspectivism*. In: *The Penguin Dictionary of Philosophy*. Ed. T. Mautner. London—New York: Penguin Books, 1997, s. 418.

⁶⁴ Jeżeli nie uda się udowodnić tezy przeciwnej, to można założyć, że istnieje wspólna płaszczyzna dla różnych modeli argumentacji, funkcjonujących jako odrębne

Wymienione cztery modele pluralizmu etycznego, ujęte w kontekście filozofii religii, charakteryzują się różnymi sposobami rozumienia „jedności” ładu aksjologicznego. W ujęciu teleologicznym jedność gwarantuje jasne określenie celu ludzkich działań, jakim jest dobro najwyższe i związana z nim idea doskonałości moralnej. Powszechna zgoda na uznanie tego celu sprawia, że strony sporu będą traktować określone wartości jako pryncypialne, niezależnie od uwarunkowań historycznych i sytuacji, a jednocześnie dopuszczają wielość sposobów ich odczytywania. W modelu pragmatycznym dojrzały intelektualnie i emocjonalnie podmiot konstytuuje indywidualną aksjologiczną jedność. Trudno wszakże w ramach tego modelu uzasadnić przyjęcie wartości pryncypialnych i ogólnych racji etycznych. Z kolei w modelu indywidualistycznym idea jedności gwarantująca uniwersalność rozstrzygnięć etycznych jest przedmiotem krytyki. Wskazuje się różnorodność miar dobrego postępowania, które mogą funkcjonować niezależnie od siebie, eksponuje przewagę czynnika działania moralnego (ortopraksja) nad refleksją teoretyczną⁶⁵. W modelu aksjologicznym koncepcja najwyższego dobra (najwyższej wartości) stanowi archetypiczną strukturę myślenia etycznego. Jej wydobywanie polega na żmudnej analizie źródeł kultury: tekstów filozoficznych, wypowiedzi literackich, pism religijnych. W tym ujęciu wartości, takie jak: miłość, tolerancja, pokora, godność osoby ludzkiej, solidarność społeczna, indywidualizm, mają podstawę w religijnym obrazie świata, niezależnie od tego, jaką tradycję religijną bierzemy pod uwagę. Analiza treści aksjologicznych zawartych w tradycji odsłania dwa aspekty wartości: trwałe i niezmienny (nieuwarunkowany) oraz ten, który jest uwarunkowany i zmienia się w czasie. Aspekt uwarunkowany może być analizowany w różnych perspektywach i podlega ciągłej interpretacji. Ten ostatni model jest najtrafniejszy, gdy chodzi o tworzenie podstaw dialogu międzykulturowego, opartego na dyskusji na temat wartości.

schematy rozumowania. Por. D. Davidson: *O pojęciu schematu pojęciowego*. Tłum. J. Gryz. W: *Empiryzm współczesny*. Red. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo UW, 1991, s. 280–297.

⁶⁵ Postulat przejścia w dialogu od dyskusji na temat ortodoksji do ortopraksji można znaleźć między innymi w koncepcjach kluczowych postaci stanowiska pluralizmu religijnego, głównie Johna H. Hicka i Paula F. Knittera. Por.: J. Hick: *The Outcome: Dialogue into Truth*. In: *Truth and Dialogue. The Relation between World Religions*. Ed. J. Hick. London: Sheldon Press, 1974, s. 140–155; P.F. Knitter: *One Earth Many Religions...*, s. 112–135.

Spory o rozumienie pluralizmu aksjologiczno-etycznego

Pluralizm aksjologiczno-etyczny jest stanowiskiem, które wyodrębniło się w ramach sporu o obiektywny status wartości i zasad etycznych, mieszczącym się pośrodku między relatywizmem (skrajnym sytuacjonizmem), kwestionującym istnienie obiektywnych wartości i zasad, a absolutyzmem etycznym (skrajnym pryncypializmem), przyjmującym istnienie zasad, które obowiązują bezwyjątkowo, niezależnie od miejsca, czasu i okoliczności. W takim ujęciu pluralizm etyczny jest stanowiskiem normatywnym, którego zwolennicy porządkują świat wartości i norm etycznych, unikając wskazanych wcześniej skrajności. W znaczeniu opisowym pluralizm uznaje istnienie wielu równoprawnych teorii etycznych bądź reguł dobrego postępowania, wypracowanych w ramach jednej lub wielu tradycji⁶⁶. Zazwyczaj wymienia się wtedy starożytną filozofię grecką, średnio-wieczną tradycję teistyczną, filozofię oświecenia, czy też współczesny humanizm laicki. Oznacza to, że współczesny dyskurs etyczny opiera się na wielu założeniach, modelach teoretycznych, co sprawia, że w praktyce trudno znaleźć ich wspólną płaszczyznę. Wobec niewspółmierności teorii praktyczne kwestie moralne pozostają nierozstrzygnięte, niekiedy wręcz przyjmuje się niekonkluzywność i konfliktowość za stały element dyskursu etycznego. Brak jednej spójnej koncepcji prowadzi do odrzucenia teorii w ogóle bądź do uznania jej wymiaru praktycznego — wyższości działania nad potrzebą jego conceptualizacji. Jednocześnie w dyskusjach uwypuszcza się różnorodność i złożoność sytuacji, których nie da się normować. Pomimo tych trudności należy poszukiwać podstawy teoretycznej ładu aksjologicznego. Wymaga to jednak zmiany nastawienia. Dawniejsze koncepcje etyczne (tomistyczna etyka prawa naturalnego, racjonalistyczna etyka Kanta, utylitaryzm) minimalizowały znaczenie uwarunkowań subiektywnych, kulturowych, historycznych, wpływających na podmiot, który podejmuje decyzje moralne⁶⁷. Pluralizm musi z jednej strony

⁶⁶ Polska etyk Ija Lazari-Pawłowska wyróżniła kilka opozycji pojęciowych użytecznych do określenia napięcia między tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne, w teorii etycznej: relatywizm \leftrightarrow absolutyzm, relatywizm \leftrightarrow naturalizm, relatywizm \leftrightarrow pryncypializm. Szczególnie ważne jest to ze względu na aspekt normatywny myślenia o wartościach i zasadach etycznych. Por. I. L a z a r i - P a w ł o w s k a: *Relatywizm etyczny*. W: E a d e m: *Etyka. Pisma wybrane*. Red. J. S m o c z y Ń s k i. Wrocław—Warszawa—Kraków: Ossolineum, 1992, s. 109—120.

⁶⁷ Por. J. K e k e s: *The Morality of Pluralism*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 3—5.

uwzględniać idee ładu aksjologicznego, a z drugiej dostrzegać złożoność sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot. W dyskusjach na temat pluralizmu aksjologicznego rozważa się problemy dotyczące różnych typów wartości, sposobu ich istnienia, charakteru wypowiedzi na temat wartości, miejsca wartości w życiu człowieka i w kulturze. Dyskusje te prowadzą do wygenerowania wielu kwestii spornych. Jedną z nich jest spór o istnienie i status dobra najwyższego. W większości rozwiązań odrzuca się możliwość przyjęcia tego typu dobra, ponieważ bywa ono kojarzone z jakąś postacią monizmu aksjologicznego.

W filozofii anglosaskiej wnikliwą analizę pluralizmu aksjologiczno-etycznego przeprowadzili między innymi klasycy: David Ross, Sterling P. Lamprecht, Isaiah Berlin, oraz filozofowie współcześni: John Gray, Joseph Raz, Thomas Nagel, John Kekes, Michael Stocker, Amélie Oksenberg Rorty, Samuel Scheffler, Christopher D. Stone. Wśród nich są także wybrani przeze mnie autorzy: John H. Hick, Charles Taylor i Alasdair MacIntyre (z tym, że amerykański filozof nie używał wyrażenia „pluralizm aksjologiczno-etyczny” w odniesieniu do własnej koncepcji, a niektóre skrajne jego postacie wyraźnie krytykował). Ogólnie pluraliści odrzucają monistyczną interpretację świata, za dyskusyjną uznają tezę o pryncypialności i ahistoryczności zasad etycznych. A. MacIntyre, J.H. Hick, Ch. Taylor, aprobując ogólne przesłanie pluralizmu aksjologiczno-etycznego, łączą go z religijnym obrazem świata i zawartą w nim koncepcją dobra najwyższego. Dodatkowo dwaj ostatni w obiektywnym rozumieniu wartości upatrywali podstaw argumentacji za zbliżeniem między tradycjami religijnymi.

Jak wspomniano we *Wstępie*, ożywione zainteresowanie zagadnieniem pluralizmu aksjologiczno-etycznego we współczesnej filozofii anglosaskiej było związane z recepcją myśli Isaiaha Berlina, ale problematyką wartości zajmowano się już wcześniej⁶⁸. Zdaniem Berlina, w codziennym życiu doświadczamy konfliktów wartości, gdy dokonujemy wyboru między celami a roszczeniami o bezwzględny charakterze. Wybór jednych wartości często wymusza rezygnację z innych. Wydaje się, że tego typu konflikty stanowią zwyczajny element życia. Z przyjętej przez Berlina „negatywnej” koncepcji wolności wynika kil-

⁶⁸ David Ross, jeden z prekursorów stanowiska pluralizmu aksjologicznego, wyróżniał sześć rodzajów wartości: wierność (*fidelity*), rekompensatę za wyrządzoną krzywdę (*reparation*), wdzięczność dla darczyńców (*gratitude*), sprawiedliwość (*justice*), dobroczynność (*beneficence*), samodoskonalenie (*self-improvement*), niekrzywdzenie siebie (*non-maleficence*). Por.: D. R o s s: *O naturze dobra*. Tłum. W. G a l e - w i c z. „Znak” 1999, nr 9 (532), s. 96—112; J.K. R o t h: *Pluralism...*, s. 666.

ka następstw; jednym z nich jest pluralizm aksjologiczny. Zdaniem brytyjskiego filozofa, istnieje wiele obiektywnych wartości, rozumianych jako cele ludzkich działań, oraz wiele sposobów ich realizacji. „Jeśli, jak wierzę, ludzie mają różne cele i nie wszystkie z nich dają się w zasadzie ze sobą pogodzić, to nigdy nie będzie można wyeliminować całkowicie z życia ludzkiego możliwości konfliktu i tragedii — osobistych i społecznych. Konieczność wyboru między różnymi absolutami jest zatem nieuniknioną cechą ludzkiej kondycji”⁶⁹. Konflikt między wartościami dotyczył dwóch poziomów: empirycznego i semantycznego. W tym pierwszym przypadku chodziło o różne sposoby realizacji tych samych wartości przez różnych ludzi, natomiast drugi dotyczył sprawy istotniejszej, mianowicie zderzenia zalet moralnych bądź wartości, które ze swej natury są niewspółmierne i niemożliwe do pogodzenia, np.: wolności z równością, sprawiedliwości z miłosierdziem, działania na rzecz dobra wspólnego z dbaniem o dobro prywatne, wstrzemięźliwości z potrzebą estetyzacji życia codziennego, sprawiedliwości z umiejętnością okazywania współczucia.

W przekonaniu Isaiaha Berlina prawo do wolności wyboru kłóciło się z uznaniem uniwersalnego ładu aksjologicznego. Twierdził on, że pluralizm, wraz z „negatywną” koncepcją wolności, rozumianą jako znoszenie ograniczeń, jest trafniejszym ideałem niż surowa dyscyplina i autorytarne struktury władzy. Nieuwarunkowana wolność, aby nie przerodzić się w jakąś postać moralnego chaosu, musi być obwarowana pewnym rodzajem ograniczenia. „Ten zaś osąd zależy od tego, jak określimy dobro i zło, to znaczy od naszych moralnych, religijnych, intelektualnych, ekonomicznych i estetycznych wartości, które z kolei związane są z naszą koncepcją człowieka i zestawem jego podstawowych potrzeb. Innymi słowy, nasze rozwiązanie tych problemów odwołuje się do kierującej nami, świadomie lub nieświadomie, wizji tego, czym jest dla nas pełnia człowieczeństwa jako — używając słów Milla — »ciasnych i spaczonych«, »płaskich i ograniczonych« charakterów”⁷⁰. W klasycznym już eseju Berlina *Dwie koncepcje wolności* brak kryteriów określenia, na czym polega afirmacja człowieczeństwa. Można odnieść wrażenie, że jest to jedynie luźno sformułowany postulat. Nieco więcej informacji na ten temat zawierają listy Berlina, w których odwoływał się do idei prawa natury; choć nie uznawał go za niezmiennie, to uważał, że bez niego nie moglibyśmy mówić

⁶⁹ I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności*. Tłum. D. Grinberg. W: I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Wybór i opracowanie J. Jedlicki. Tłum. H. Bartoszewicz i inni. Warszawa: Res Publica, 1991, s. 187.

⁷⁰ Ibidem, s. 187—188.

o ludziach, o powiązaniach między nimi ani o ich wzajemnym porozumieniu, od którego zależy sfera myśli, języka i specyficznego dla człowieka działania. Brytyjski filozof przywołał w tym miejscu Wittgensteinowską formułę „podobieństwa rodzinnego”, stanowiącą wspólną bazę podstawowych idei moralnych⁷¹. Zbiór ten, w sensie potencjalnym, mają w swym posiadaniu wszystkie wielkie kultury i religie jako pewien swoisty katalog powinności o podobnym charakterze, wpisanych w różne tradycje. Owo wskazanie na pewien rodzaj uniwersalizmu etycznego wychodzi poza klasyczne rozstrzygnięcia filozofii liberalnej, omija jednak kwestię kluczową, mianowicie problematykę najwyższego dobra.

John Gray, kontynuator myśli Berlina, wykluczył możliwość sensownego nazywania płaszczyzny wspólnego fundamentu w rozumieniu wartości. Twierdził, że istotą poznania i realizacji wartości są konflikty. Po pierwsze, wynikają one z przyjętych przez nas zasad, których nie można realizować w tym samym czasie, po drugie, z odmiennej interpretacji tego samego dobra przez przedstawicieli różnych kultur, po trzecie, z odmiennych ideałów i cnót moralnych, urzeczywistnianych w ramach różnych modeli dobrego życia. Ideały życia, które są preferowane w różnych epokach, w poszczególnych kulturach są na tyle różne, że nie tworzą zbioru wspólnego. Na tej podstawie Gray uznał, że „idea doskonałości w ludzkim życiu nie ma najmniejszego sensu”⁷². Brak płaszczyzny ogólnie akceptowanej sprawia, że trudno mówić o wartościach w ogóle, ponieważ kierujemy się wieloma niesprowadzalnymi do siebie wartościami partykularnymi. W języku uniwersalnego dyskursu można określić, czym wartości nie są (*via negativa*), a nie — czym są. „Wszystkim wartościom — koncepcjom dobra, obowiązków, praw, ideałów, cnót itp. — towarzyszy pewna otoczka mglistości. [...] Nieokreśloność jest cechą języka, a nie szczególną własnością sądów wartościujących. Powiedzenie o wartościach, że są niewspółmierne, nie oznacza stwierdzenia, że są nieokreślone. Przeciwnie — możemy powiedzieć, iż są niewspółmierne, jedynie wówczas, gdy wszystkie wchodzące w grę nieokreśloności zostały odfiltrowane”⁷³. Na przykład, kiedy mówimy o pokoju i sprawiedliwości, nie mamy wątpliwości, że należy je urzeczywistnić, ale jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że ich realizacja wiąże się z kon-

⁷¹ Por. B. Polanowska-Sygulska: *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*. Kraków: Księgarnia Akademicka. Ośrodek Myśli Politycznej, 2008, s. 69–71.

⁷² J. Gray: *Wartości pluralistyczne...*, s. 69.

⁷³ Ibidem, s. 71.

fliktami. Jak twierdził Gray, nie można znaleźć żadnego rozstrzygnięcia w sporze o to, które wartości są obiektywnie najlepsze bądź obiektywnie najgorsze. Niewspółmierność jako ogólna własność dotyczy sytuacji porównywania wartości. Jedynie ich zestawienie pozwala w danych okolicznościach uznać jedną wartość za istotniejszą od innej. Rozwiązywanie konfliktów jest możliwe na drodze łamania wcześniejszych konwencji rozumień wartości. Wprawdzie „niektóre wartości są antropologicznymi uniwersaliami, jednak gdy uniwersalne wartości wchodzą ze sobą w konflikt, to nie ma uniwersalnych zasad, które pozwalałyby na jego zażegnanie”⁷⁴. Rzeczywistość pozbawiona idei duchowego centrum jest zbudowana z samych peryferii.

Jak twierdził Gray, są czyny absolutnie złe, takie jak tortury, przyglądanie się torturom bliskich, przymusowe rozdzielanie z rodziną, poniżenie, wygnanie z kraju, prześladowanie, groźba ludobójstwa, nędza, choroba, której można zapobiegać. Ale takie uniwersalne postacie doświadczenia zła nie pozwalają na sformułowanie uniwersalnych wskazań etycznych, ponieważ zdarzają się sytuacje, że partykularne potrzeby określonej osoby są realizowane za cenę zgody na jakąś postać absolutnego zła. Czym innym jest jednak zgoda na indywidualne doświadczenie zła (zgoda na cierpienie), a czym innym — jego czynienie. Autor artykułu *Wartości pluralistyczne* nie odróżniał tych dwóch perspektyw. Nie chodzi o to, że Gray usprawiedliwiał czynienie zła w imię jakichś partykularnych interesów, ale o to, że korzystając z przedstawionego przezeń modelu pluralizmu etycznego, nie można teoretycznie wypracować koncepcji uniwersalizmu aksjologicznego bądź przedstawić argumentacji za istnieniem jakichś wartości nadrzędnych. Odnośnie do natury ludzkiej Gray przyjmował stanowisko naturalistyczno-przyrodnicze. Jego rozumienie uniwersalizmu etycznego opierało się na tezie, że człowiek jest częścią świata przyrody, zatem jego powinności wobec innych istot (zwierząt i ludzi) wynikają ze wspólnoty natury⁷⁵. Dokładnie wszakże tych powinności

⁷⁴ Ibidem, s. 76.

⁷⁵ Beata Polanowska-Sygulska pisała: „Wizja człowieka, jaka wyłania się z tekstów Graya, to wizerunek skazanej na cierpienie, a zarazem przejawiającej wysoce destrukcyjne skłonności istoty, która ze swej natury jest częścią przyrody i której główną troską i podstawowym zadaniem jest własne przetrwanie. Z taką optyką harmonizuje Grayowski polityczny ideał *modus vivendi*”. B. P o l a n o w s k a - S y g u l s k a: *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa...*, s. 319. Odrzucenie idei doskonałości moralnej w etyce przez Graya było przedmiotem krytyki ze strony Ryszarda Legutki. W jego ujęciu przyjęcie tezy o współmierności świata wartości nie pociąga za sobą tezy o istnieniu „jednoznacznej skali ocen”. Przyjmując idee doskonałości i kategorii jedności, można mówić o wielu rozmaitych modelach ładu aksjologicznego. Por. R. L e g u t k o: *O obiektywnym pluralizmie wartości*. W: *Libe-*

nie scharakteryzował. Pluraliści etyczni, związani z nurtem liberalnym, poszukując wspólnego zbioru znaczeń pojęć o wartościach, często zatrzymywali się niejako „w pół drogi” — wskazywali wielość konfiguracji w ramach pewnego zbioru wartości, ale nie formułowali zasad ich porządkowania. O uznaniu szczególnej ważności niektórych z nich czy o ich hierarchizacji decyduje czynnik arbitralny. Indywidualna wrażliwość poszczególnych osób nie przekłada się na wrażliwość innych. To sprawia, że teoretycy pluralizmu wartości, wypracowanego w nurcie liberalnym, mają problem z uzgodnieniem wspólnej płaszczyzny dla różnych typów wrażliwości aksjologicznej. Jedynym rozwiązaniem jest rozstrzygnięcie tej sprawy przez odwołanie do określonej konwencji.

Przykładem takiego rozwiązania „w pół drogi” jest koncepcja innego współczesnego teoretyka pluralizmu wartości — Johna Kekesa. W pracy *The Morality of Pluralism* wyróżnił sześć postulatów odnośnie do świata wartości: a) uznanie wielości i warunkowego charakteru rozumienia wartości (*a pluralist and conditionality of values*), b) przyjęcie za nieuniknioną konfliktowość wartości (*an unavoidability of conflicts*), c) zdolność dostrzegania złożonego i wielowarstwowego wymiaru tych konfliktów (*a approach to reasonable conflict-resolution*), d) uznanie życia za wartość podstawową (*a possibilities of life*), e) potrzebę przyjęcia granic wyborów moralnych (*a need for limits*), f) uznanie możliwości rozwoju moralnego osób (*a prospects for moral progress*). Te zasady mają charakter formalny, umożliwiają opis złożonych relacji między wartościami, ale nie pozwalają na ich treściowe uporządkowanie w określonej hierarchii. Tworzenie takiej hierarchii jest traktowane jako schematyzm i rodzaj przymusu.

Analizy Kekesa wykazują, że świat wartości cechuje się złożonością, a przyczyn różnorodności można poszukiwać w kulturze, zmianie świadomości moralnej osób, w uwarunkowaniach sytuacyjnych, w jakich osoba dokonuje wyborów, w potrzebach natury psychologicznej. Pluralizm aksjologiczny ma wymiar podwójny: podmiotowy, który świadczy o fizycznej i psychologicznej różnorodności w odczuwaniu wartości, oraz przedmiotowy, który wyraża się w różnorodności sposobów ich zaspokajania⁷⁶. Na wartości podstawowe składają się: potrzeba zaspokajania głodu, potrzeba odpoczynku; do tej grupy należą też potrzeby psychologiczne, takie jak potrzeba bycia kochanym, życia w społeczności. W ujęciu negatywnym wartości podstawowe pole-

ralizm u schyłku XX wieku. Red. J. Miklaszewska. Kraków: Wydawnictwo MERITUM, 1999, s. 25—37.

⁷⁶ Por. J. K e k e s: *The Morality of Pluralism...*, s. 18—19.

gają na zakazie stosowania tortur, znęcania się fizycznego i psychicznego czy przedmiotowego traktowania siebie i innych osób. Wartości wtórne są związane z osobami, społecznościami, tradycjami i okresami w dziejach, ich odczytanie wiąże się ze strategiami dobrego życia, przyjętymi w tych społecznościami w danym czasie. Strategie te wyrażają się w określonych rolach społecznych wpisanych w życie rodzinne — w byciu dzieckiem, małżonkiem, rodzicem, bądź w życie zawodowe — w byciu nauczycielem, urzędnikiem, politykiem⁷⁷. Dotyczą aspiracji osobistych, które staramy się zaspokoić — bycia kreatywnym, wpływowym, wykształconym, bądź różnego typu preferencji — zmysłowych skłonności do zaspokajania przyjemności, wrażliwości estetycznej, hobby, zainteresowań itp. Związane są z aktywnością osób w życiu prywatnym i publicznym, określają rodzaj zaangażowania w takie sfery aktywności, jak: kariera zawodowa, życie rodzinne, sposób przyjemnego spędzania czasu, działalność polityczna i społeczna. Wartości tych jest wiele, dotyczą różnych aspektów życia. I nasuwa się tu pytanie: czy można je jakoś uporządkować? Zdaniem Kekesa, kluczową w tym rolę odgrywa koncepcja jednostki jako indywiduum, decydującej się na określoną kompozycję tych wartości. „Pluralista twierdzi, że wartości mają charakter uwarunkowany, mogą być realizowane w sposób pełny lub fragmentaryczny, nawet w oderwaniu, czy wręcz w konflikcie wobec pozostałych wartości. Różnica między pluralistą a monistą dotyczy interpretacji tego konfliktu; monista uważa, że może on zostać rozwiązany dzięki przyjęciu autorytatywnego ładu aksjologicznego, w którym wartości wyższe określają ważność wartości lokujących się poniżej. Natomiast pluralista zaprzecza temu, że istnieje obiektywny system wartości, a w konsekwencji temu, że jakaś wartość można uznać za najwyższą”⁷⁸. W takim ujęciu programowo odrzuca się ideę jednego ładu aksjologicznego, ponieważ to jednostka dokonuje ułożenia wartości według własnego planu. Kekes kwestionował jakiegokolwiek ontyczne umocowanie wartości, traktował je jako rodzaj społecznych odczuć, grupowych odniesień, które nie potrzebują już transcendentnego uzasadnienia. Wprawdzie jednostka nie tworzy wartości, ale indywidualnie decyduje, które z nich będzie realizować w danej sytuacji, które uzna za istotniejsze od pozostałych, a także to, w jakim momencie zmieni swe preferencje.

⁷⁷ Koncepcję pluralizmu wartości, wyrażaną w kontekście filozofii polityki, wiąże się z ideą zaangażowania społecznego. Szczególnie dotyczy to koncepcji rozwijanych w obrębie filozofii liberalnej. Por. M.J. Moore: *Pluralism, Relativism, and Liberalism*. „Political Research Quarterly” 2009, vol. 62, no 2, s. 244—256.

⁷⁸ J. Kekes: *The Morality of Pluralism...*, s. 19.

Koncepcja wartości jako jakości uwarunkowanych wiąże się z postulatem autonomii moralnej osób w dążeniu do osiągnięcia ideału „dobrego życia”. Pluralista uznaje, że chcąc zrealizować ten postulat, jednostka musi doświadczać konfliktów związanych z uznaniem pewnej wartości za ważniejszą od innych. Wyjątkowość sytuacji, w jakich się znajdujemy, oznacza, że każdorazowo musimy ponawiać trud wyboru wartości najwyższej niejako od nowa, przyjmując na siebie konsekwencje sukcesów i porażek (zysków i strat). Kekes określił to jako „eksperyment życia” (*experiment in living*). W koncepcji życia rozumianego jako eksperyment wyłania się problem, jak ustalić relacje między wielością indywidualnych modeli dobrego życia a etyką społeczną. Inaczej mówiąc, jak uzasadnić potrzebę uczestniczenia we wspólnocie dociekań moralnych? Wejście w obręb takiej wspólnoty jest dobrowolne, ale niepozbawione przedzałożeń⁷⁹. Pojęcia moralne, których używamy, są wpisane w określoną tradycję. Zanim osoba uświadomi sobie, że może dokonywać wyborów w kontekście dobrego/złego lub bardziej/mniej wartościowego, w wyniku oddziaływania najbliższego środowiska już takie rozumienie ma. Oczywiście, może ono z biegiem czasu ulegać modyfikacji pod wpływem doświadczeń życiowych, spotkania z innymi i autorefleksji. Podmiot nie dokonuje wyborów moralnych, wyposażony jedynie w wiedzę o motywach własnego działania. Odniesienie do tradycji i do aktualnych relacji międzyludzkich jest jednak konieczne w podejmowaniu decyzji moralnych⁸⁰. W teorii wartości zaproponowanej przez Kekesa brakuje koncepcji dobra najwyższego, która pozwalałaby na hierarchizację wartości. Należy uznać to za najistotniejszy mankament jego rozumienia pluralizmu etycznego. Nie można też na podstawie materiału empirycznego, potwierdzającego różnorodność ludzkich ocen i preferencji moralnych, sformułować tezy o nieistnieniu takiego dobra. W przekonaniu autora tej pracy przyjęcie idei dobra najwyższego można pogodzić z koncepcją pluralizmu aksjologicznego.

Według Christophera Stone’a, innego przedstawiciela pluralizmu aksjologicznego, jednostka nie powinna kurczowo się trzymać jednego standardu postępowania, ale dobierać wartości i reguły w zależności od zmieniającej się sytuacji i kontekstu społecznego. Pełniąc funkcje publiczne, można być zwolennikiem utilitaryzmu, a w relacjach z ro-

⁷⁹ Do podobnych wniosków doszedł także inny przedstawiciel myśli anglosaskiej George Crowder, analizujący zagadnienie pluralizmu wartości w kontekście filozofii polityki. Por. G. Crowder: *Liberalism and Value Pluralism...*, s. 4–9.

⁸⁰ Por.: E. Tugendhat: *Wykłady o etyce*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2004, s. 80–94; W. Galewicz: *O pluralizmie najwyższego dobra*. „Znak” 1999, nr 9 (532), s. 83–94.

dziną i przyjaciółmi można stosować Kantowską zasadę imperatywu praktycznego. Człowiek nie musi być konsekwentny i w określonych warunkach może zmieniać wcześniejsze ustalenia, np. w pracy realizować postulaty etyki Kanta, a w relacji z bliskimi być utylitarystą. Problem dotyczy statusu teorii etycznej budowanej w kontekście pluralizmu rozumianego jako zjawisko *de facto*. Jednostka może korzystać z zaplecza różnych teorii etycznych, w zależności od tradycji i kontekstu społecznego, w jakim funkcjonuje⁸¹. Wola osoby zdolnej do samodzielnego wyboru jest wówczas nadrzędna wobec teoretycznych zasad postępowania. Teoria staje się czymś wtórnym względem praktyki, ortopraksja wyprzedza ortodoksję. Wymaganie, jakie stawia się teorii, polega na tym, aby uczynić z niej sieć znaczeń tak pod względem merytorycznym pojemną, by łączyć z sobą stanowiska niewspółmierne i niekoherencyjne. Wrażliwość moralna jest tu pewnego rodzaju dyspozycją do rozpoznawania właściwych sobie ról (*roles*) i rodzaju zobowiązań (*commitments*) podejmowanych w określonych sytuacjach społecznych. Ocena moralna powinna obejmować wszystkie aspekty i uwarunkowania związane z działaniem osoby. Zazwyczaj jeden z nich stanowi, w danym okresie życia, czynnik dominujący, co oczywiście nie przesądza, że ma charakter stały. Stone uzasadnienia pluralizmu etycznego szukał w procedurze współczesnych badań naukowych, w których jego zdaniem, obowiązuje zgoda na wielość stosowanych praktyk badawczych. W tym ujęciu pluralizm aksjologiczno-etyczny stanowi teoretyczną konsekwencję pluralizmu metodologicznego. Współczesna metodologia nauk (P. Feyerabend) przyjmuje, że mogą istnieć obok siebie rozmaite wyjaśnienia faktów i zjawisk, biorące się z odmienności struktur wyjaśniających. Różnorodność opinii jest cechą konieczną wiedzy obiektywnej, a metoda, która potwierdza tę różnorodność, określa koncepcję uprawiania nauki zgodnej z humanistycznym poglądem na świat⁸².

Krytyczne stanowisko wobec poglądów Christophera Stone'a zajęli Barid J. Callicott i Peter S. Wenz. W ich przekonaniu analogia między naukami przyrodniczymi i etyką zaproponowana przez Stone'a nie oddaje sensu złożonego charakteru życia moralnego. W budowaniu teorii pluralizmu etycznego nie można zrezygnować z idei jedności ładu aksjologicznego, ponieważ bez niego ostatecznie skazani jesteśmy na jakąś postać relatywizmu. B.J. Callicott proponował, aby

⁸¹ Por. Ch.D. Stone: *Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*. New York: Harper and Row Press, 1987, s. 118–132.

⁸² Por. M. Grabowski: *Elementy filozofii nauki*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1993, s. 88–89.

w ramach etyki pluralistycznej uwzględnić podstawę metafizyczną, która pozwalałaby na koherencję różnych teorii etycznych oraz konstruowanie relacji powinności między osobami, a także między człowiekiem i środowiskiem przyrodniczym. Ta podstawa ma umożliwić budowanie spójnej wizji życia moralnego. O zaletach „pluralistycznej teorii” decyduje zdolność do oddzielenia w niej nieuwarunkowanej podstawy od wskazań praktycznych, dotyczących określonych reguł postępowania⁸³. Natomiast Peter Wenz wyróżnił dwa poziomy w teorii etycznej: poziom głównych zasad, zbiór reguł uzasadniających twierdzenia z pierwszego poziomu, a także zbiór preferencji i nastawień moralnych, które podlegają stałym modyfikacjom. Na drugim poziomie ujawniają się konflikty między teoriami. W monistycznych teoriach akcent pada na zależność między pierwszym i drugim poziomem, a ich niekoherencję traktuje się jako błąd teoretyczny. W teoriach pluralistycznych nie traktuje się niespójności między poziomami jako wady. Ta niewspółmierność pozwala na włączanie przesłanek argumentacyjnych pochodzących z innych koncepcji, czyli na poszerzenie dyskursu etycznego o nowe elementy. To sprawia, że teorie uznające pluralizm etyczny są otwarte na dialog dotyczący odmiennego rozumienia wartości. W porównaniu z nimi teorie monistyczne są nastawione na obronę wcześniej przyjętych rozstrzygnięć. Wenz pytał, czy istnieje wspólna płaszczyzna aksjologiczno-etyczna między różnymi tradycjami. Odpowiadał, że w różnych kulturach mogą co prawda istnieć te same wartości, ale są one inaczej artykułowane; dlatego też poszukiwanie uniwersalnych i ponadkulturowych wartości jest skazane na porażkę⁸⁴. Z tym wnioskiem Petera Wenza nie można się zgodzić. W niniejszej rozprawie chodzi o uzasadnienie, że odnalezienie tej wspólnej podstawy jest mimo wszystko możliwe. Na koncepcji Wenza zaciążyło przyjęcie stanowiska nominalistycznego, charakterystycznego dla filozofii analitycznej, w której płaszczyzny ogólnej poszukuje się w obrębie logicznej struktury języka. W wypadku dialogu międzykulturowego trudno zawęzić dialog do sporu o rozumienie pojęć i typów argumentacji. Chodzi o poszerzenie tego dyskursu polegające na włączeniu języka symboli i metafor, do których odwołuje się każda tradycja kulturowa.

Ciekawą koncepcję pluralizmu wartości przedstawił Michael Stocker. Podobnie jak Gray, przyjął, że pluralizm wiąże się z nie-

⁸³ Por. B.J. Callicott: *The Case against Moral Pluralism*. „Environmental Ethics” 1990, no 12, s. 99–112.

⁸⁴ Por. P.S. Wenz: *Minimal, Moderate, and Extreme Moral Pluralism*. „Environmental Ethics” 1993, no 15, s. 61–62.

współmiernością świata wartości. Uznał jednak, że w celu ich adekwatniejszego uchwycenia można wypracować odpowiednią skalę porównawczą. Stocker twierdził, że pluralizm:

- 1) dopuszcza istnienie jakościowych różnic między wartościami;
- 2) pozwala uznać, że nawet dopracowane teorie etyczne mogą się okazać w praktyce niewystarczające;
- 3) uznaje, że sądy o wartościach związane są z ich porównywaniem z innymi wartościami;
- 4) przyjmuje, że nie możemy uznać naszego życia za w pełni dobre, jeśli brak w nim będzie jakiejś partykularnej wartości, wprowadzającej pewien rodzaj sensu.

Poruszanie się w obrębie świata wartości wiąże się ze stałym brakiem satysfakcji. Nawet perfekcyjna realizacja jednej z wartości nie wycisza ludzkich pragnień. W porównywaniu realizowanych przez siebie wartości pluralista musi znaleźć jakąś nadrzędną kategorię. Może nią być syntetyzująca kategoria usytuowana na wyższym poziomie semantycznym, wnosząca nową jakość do wcześniejszego zestawu wartości. Taką rolę kategorii syntetyzującej odgrywa Arystotelesowska *eudajmonia*, rozumiana jako dobro najwyższe. W innym przypadku najwyższe dobro może się ujawniać w relacji między wieloma dobrami niższego rzędu. Zestawianie i porównywanie tych dóbr z sobą prowadzi do rozwoju indywidualnej wrażliwości aksjologicznej⁸⁵. Na przykład: spacer trasami górskimi może być większą przyjemnością niż czytanie książki, ale w szerszej perspektywie aksjologicznej czytanie książki na temat wędrówek górskich może wpłynąć na pogłębienie przyjemności związanej ze spacerem. W rozwiązaniu Stockera wprawdzie zaznacza się wątek refleksji nad dobrem najwyższym, ale nie jest to wątek rozbudowany. Autor nie uwzględniał przesłanek ontologicznych, religijnych ani historyczno-kulturowych w ramach przedstawionej przez siebie koncepcji pluralizmu aksjologicznego⁸⁶.

Kolejny filozof anglosaski, zainteresowany problematyką pluralizmu wartości, to Thomas Nagel. Twierdził on, że obiektywne wartości nie mają jednego ontycznego źródła, nie opierają się na jednej zasadzie ani nie można ich powiązać w spójny system. Niezależnie od kultury, jednostki postrzegają świat i zachowania innych z wielu różnych perspektyw: indywidualnej, społecznej, relacyjnej, idealnej. To prowadzi do konfliktów, które odbieramy jako źródło napięć społecz-

⁸⁵ Por. M. Stocker: *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 168–173.

⁸⁶ Por. B. Chyrowicz: *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygania*. Kraków: Znak, 2008, s. 198–199.

nych, ale także przyczynę wewnętrznych konfliktów, do których dochodzi w momencie, gdy próbujemy uwzględnić wszystkie perspektywy. Niewspółmierność wartości nie wyklucza ich sensowności. Wielość oglądów świata wartości pociąga za sobą uznanie odmienności stanowisk etycznych, od których można wymagać, aby spełniały warunek sensowności. Wyznaczają go następujące zasady: a) posłuszeństwo wobec norm prawa; b) użyteczność w działaniu; c) wybór podyktowany pragnieniem własnego rozwoju; d) szacunek dla indywidualnych ludzkich projektów na życie; e) działanie zmierzające do osiągnięcia idealnych celów (np. odkrycia naukowe)⁸⁷. Anglosaski filozof twierdził, że skalowanie wartości jest zależne od tych zasad w taki sposób, że obowiązek należy traktować jako ważniejszy od użyteczności, a prawo — jako ważniejsze od obowiązku. Zatem choć można znaleźć w koncepcji Nagela odniesienie do etycznego uniwersum, to jednak ma ono charakter formalny.

Amélie Oksenberg Rorty, jedna ze zwolenniczek pluralizmu aksjologicznego, wprowadziła element mający wpływ na nieco inne rozumienie tego stanowiska, mianowicie odwołała się do koncepcji wzorów osobowych. Rorty wyróżniła trzy poziomy w rozumieniu zasad i wartości. Pierwszy dotyczył głównych zasad i głównych cnót (*the same general principles and some general virtues*), czyli: a) etycznych wzorów osobowych i charakterów (*ethical types and character*); b) określonych działań, priorytetów i wartości partykularnych (*action-guiding agendas, priorities, and values*); c) najlepszych realizacji wzorów osobowych, zgodnych z postulatem doskonałości moralnej. Drugi poziom polegał na analizie złożonego charakteru konfliktów i sporów moralnych oraz oddziaływania etycznych wzorów osobowych (przykładów cnotliwego życia) w określonych warunkach życia społecznego. Trzeci wskazywał potrzebę interpretacji relacji między głównymi zasadami i wartościami a ich konkretnymi realizacjami w aprobowanych przez społeczność wzorach osobowych⁸⁸. W jakim stopniu są one zgodne z generalnym nastawieniem tych osób na realizację takich wartości, jak prawda bądź chrześcijańska *caritas*? Wartości z pierwszego poziomu są aksjologiczną możliwością, która zostaje wprowadzona w życie.

Ciekawą propozycję pluralizmu aksjologiczno-etycznego stanowi koncepcja Josepha Raza. Jego dociekania sytuują się na pograniczu

⁸⁷ T. Nagel: *Ethics and the Life Sciences*. In: I d e m: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 92—135; D.M. Weinstock: *Moral Pluralism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6. Ed. E. Craig. London and New York: The Routledge Press, 1998, s. 529—531.

⁸⁸ Por. A. Oksenberg Rorty: *The Advantages of Moral Diversity*. „Social Philosophy and Policy” 1992, vol. 9, no 2, s. 43—44.

filozofii prawa, etyki i filozofii polityki; nie zajmował się zagadnieniem pluralizmu rozpatrywanym w kontekście filozofii religii. Jego zdaniem, na rdzeń pluralizmu wartości składają się dwa przekonania. Po pierwsze, że istnieje wiele różnych wartości, niedających się wyprowadzić z jednego źródła; po drugie, że w tym kosmosie istnieją wartości takie, których nie można z sobą pogodzić. Każda historycznie i kulturowo uwarunkowana wspólnota wypracowuje moralne reguły dobrego życia, które wiążą się z określonymi praktykami i zaletami moralnymi (cnotami). Nawet w ramach jednej społeczności reguły te mogą z sobą konkurować (np. model życia czynnego, model życia kontemplacyjnego). Jednostka, urzeczywistniając jedną z nich, nie może realizować pozostałych. Wbrew temu, co twierdził Arystoteles i współcześni neoarystotelicy, Raz uznał, że jest to argument za odrzuceniem idei doskonałości moralnej, jako niemożliwej do urzeczywistnienia. Co za tym idzie, nie istnieje też najwyższe dobro, które potrafilibyśmy w praktyce zrealizować. Anglosaski pluralista twierdził, że można wymienić kilka konkurencyjnych form dobrego życia. Daną formę można scharakteryzować jako najlepszą, gdy nie daje się jej uzupełnić dodatkowym zestawem cnót, bez poświęcenia innych. Nie sposób jednak uszeregować cnót według jakiejś obiektywnej skali, ponieważ każda z nich jest zależna od określonego kontekstu kulturowego. Odnoszące się do cnót powinności moralne są na tyle zróżnicowane, że nie da się ich sprowadzić do jakiejś podstawowej, nadrzędnej powinności bądź fundamentalnej zasady etycznej.

W pracy *The Morality of Freedom* autor zaproponował złożoną klasyfikację wartości:

1) wartości instrumentalne (*instrumental value*), kiedy dany obiekt, który jest nośnikiem wartości, służy nam do czegoś;

2) wartości same w sobie (*intrinsic value*), kiedy to określone wartości są bezpośrednim przedmiotem naszej afirmacji.

Wśród wartości samych w sobie można wyróżnić trzy kategorie dóbr:

1) dobra wewnętrznie wartościowe (*goods valuable in themselves*), które realizujemy dla nich samych;

2) dobra składowe (*constituent goods*), stanowiące element urzeczywistniania tych wcześniejszych;

3) dobra ostateczne (*ultimate goods*), które są podstawowym uzasadnieniem dóbr wewnętrznie wartościowych⁸⁹.

⁸⁹ Por. J. Raz: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986, s. 196–201. Joseph Raz w swej koncepcji pluralizmu aksjologicznego nie odróżniał wyraźnie wartości od dóbr.

Brytyjski filozof uznał, że takich dóbr ostatecznych może być wiele i nie ma uniwersalnego kryterium ich porównywania.

Innym razem opowiadał się za społecznym uzasadnieniem obowiązywania wartości, wbrew silnym tendencjom indywidualistycznym, charakterystycznym dla nurtu liberalnego. Oprócz wcześniejszych podziałów wartości wyróżnił: dobra kolektywne (*collective goods*) oraz — szerszą kategorię — dobra publiczne (*public goods*). Cechą istotną tych ostatnich jest to, że ich dystrybucja powinna być zgodna z zasadami sprawiedliwości społecznej, według której sami ich beneficjenci powinni decydować o tym, kto je otrzymuje. W skład dóbr publicznych wchodziły dobra przygodne (*contingent public goods*) oraz dobra publiczne same w sobie (*inherent public goods*). Szczególną rolę odgrywały te drugie, ponieważ konstytuują relacje społeczne. Do tej grupy Raz zaliczył: tolerancję, powszechną edukację, okazywanie szacunku innym członkom społeczności. Dostępność owych dóbr stanowi warunek konieczny realizacji ideału niezależności moralnej każdej z żyjących w nim osób. Lokalne społeczności powinny wspierać jednostkę w procesie realizacji osobistej autonomii. Zadanie państwa polega na promowaniu i upowszechnianiu wartościowych form życia. Dotyczy to szczególnie podtrzymywania społecznej żywotności takich wartości, które służą życiu rodzinnemu oraz utrzymaniu więzi grupowych. Przyjmując taką argumentację, Raz odszedł od formuły etycznej neutralności państwa, charakterystycznej dla myśli liberalnej. Jego zdaniem, strategię działania powinny być nakierowane na promowanie kultury politycznej, w której broni się prawa wolności jednostki oraz sprzyja kreowaniu autonomicznych sposobów na życie. Chodzi też o taki rodzaj działań, które wiążą się z ochroną środowiska naturalnego i dbaniem o pamiątki tradycji kulturowej, oraz o propagowanie dobrych gustów estetycznych. Ale konkluzja rozumowania Raza zawiera się w stwierdzeniu, że koncepcja pluralizmu wartości nie zapewnia nam oparcia ani stałej orientacji aksjologicznej. To raczej stan ciągłego napięcia, bez poczucia stabilności i wewnętrznej równowagi⁹⁰. Błędne jest przekonanie, że indywidualne decyzje, które podejmujemy, prowadzą nas do jakiegoś ostatecznego celu bądź mają jakiś powszechny wymiar sensotwórczy. Istota życia w perspektywie wartości tkwi w zmaganiu się z przeciwnościami i w pracy nad rozwojem indywidualnej wrażliwości moralnej; z tym

⁹⁰ Por. J. Raz: *Multiculturalism*. In: *Idem: Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 155—177.

jednak, że każdy podmiot może realizować własny plan mający na celu rozwój owej wrażliwości⁹¹.

Wymienieni przedstawiciele pluralizmu etycznego rozwiązania problemu niewspółmierności świata wartości poszukiwali w analizach logicznych i językowych, natomiast nie brali pod uwagę perspektywy religijnej, historycznej. Na ogół odrzucali idee najwyższego dobra i obiektywnej hierarchii wartości, co autor niniejszej pracy uważa za istotny brak w ich koncepcjach. Można ich jednak docenić za:

- 1) wieloaspektowe i wnikliwe analizy dotyczące bogatego świata wartości;
- 2) ukazanie konfliktów związanych z urzeczywistnianiem wartości;
- 3) łączenie realizacji wartości z określonymi zaletami moralnymi (cnotami);
- 4) zwrócenie uwagi na to, że realizacja wartości wiąże się z indywidualnym zadaniem moralnym;
- 5) uświadomienie sensotwórczego znaczenia wartości w życiu jednostek;
- 6) przypomnienie, że wartości stanowią ważne spoiwo więzi wspólnotowych;
- 7) uznanie tezy, że nośnikami wartości są wzory osobowe.

Wskazane jest jednak poszerzenie problematyki aksjologicznej i włączenie także innych stanowisk. W rozprawie szczególną uwagę poświęcono trzem koncepcjom pluralizmu aksjologicznego — Alasdaira MacIntyre’a, Charlesa Taylora i Johna Hicka, w których oprócz wymienionych już zagadnień kluczową rolę odgrywa kwestia najwyższego dobra. Wyróżnione przez nich *summum bonum* jest poznawaną intuicyjnie jakością aksjologiczną i jako takie — jest „jedno”, ale może być różnie odczytywane, w zależności od tradycji kulturowej i modelu argumentacji etycznej. Przyjęte tu nastawienie hermeneutyczne pozwala badać wartości w kontekście ich miejsca w historycznej tradycji, a następnie owe wartości zestawiać z ich współczesnym rozumieniem. Brakuje w koncepcji MacIntyre’a, Taylora i Hicka analiz dotyczących hierarchii wartości, ale można wnioskować, że wszyscy trzej uznają Schelerowski podział na wartości niższe (zmysłowe, utylitarne, witalne) i wyższe (duchowe i święte). Chociaż nie artykułują tego wprost, różnica tkwi w tym, że w ujęciu Schelera są one jakościami apriorycznymi, natomiast w ich rozumieniu stanowią część

⁹¹ W języku polskim wnikliwą analizę koncepcji pluralizmu wartości w ujęciu Josepha Raza można znaleźć w książce Beaty Polanowskiej-Sygulskiej: *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa...*, s. 95—168; por. też inne fragmenty tej pracy.

tradycji kulturowej i religijnej. Charakterystycznym aspektem aksjologii, ujętej w perspektywie religijnej, jest myślenie o wartościach w perspektywie wymiaru góra/dół oraz lewo/prawo. Wymiar lewo/prawo wyznacza horyzont odmienności, a góra/dół jest związany z określeniem kryteriów jego uporządkowania⁹².

W dyskusji na temat pluralizmu aksjologiczno-etycznego dotyczącej pytania o istnienie uniwersalnych wartości i zasad etycznych brali udział także polscy etycy. Jednym z nich była Ija Lazari-Pawłowska. Postulowała ona przyjęcie stanowiska „umiarkowanego relatywizmu aksjologicznego”; w kontekście analiz relacji między systemem etycznym a wyjątkami określiła je mianem „umiarkowanego sytuacjonizmu” bądź „umiarkowanego pryncypializmu”. Było ono stanowiskiem pośrednim między skrajnościami — absolutyzmem (pryncypializmem) i relatywizmem (sytuacjonizmem)⁹³. Jej zdaniem, absolutyści nie uwzględniają historycznego ani kulturowego aspektu rozumienia wartości, opowiadają się za rygoryzmem moralnym oraz marginalizują znaczenie wyjątków i okoliczności czynu ludzkiego. Obawiają się chaosu, który wynikałby ze zgody na równoprawność wielu stanowisk etycznych oraz przyjmowania odmiennych kryteriów ocen moralnych. Z kolei skrajni relatywiści uznają, że każda kultura jest etnocentryczna — przyjmuje własne reguły rozumienia tego, co dobre i złe. To sprawia, że nie ma czynów absolutnie dobrych i absolutnie złych, co może prowadzić do usprawiedliwiania zbrodni i przemocy, jeśli zyskają one społeczną akceptację (np. nazizm i stalinizm). Takie stanowisko jest fałszywe i groźne w swych praktycznych konsekwencjach, ponieważ istnieje taki rodzaj czynów, które należy traktować jako absolutnie złe, bez względu na sytuację oraz uwarunkowania społeczne i kulturowe. Należą do nich: „[...] tortury, kara śmierci, niewolnictwo, dyskryminacja rasowa, terroryzm, podżeganie do nienawiści narodowej, zamykanie kłopotliwych opozycjonistów w zakładach psychiatrycznych, ludobójstwo, użycie nuklearnych środków zagłady”⁹⁴. I. La-

⁹² Por. M. Stocker: *Plural and Conflicting Values...*, s. 130—132.

⁹³ Por. I. Lazari-Pawłowska: *Relatywizm etyczny...*, s. 119—120.

⁹⁴ Ija Lazari-Pawłowska twierdziła, że skrajni pryncypialiści, w typie etyki Kant, uznają, że normy etyczne są ponadhistoryczne, ponadkulturowe oraz bezwyjątkowe, czyli do stosowania przez każdego, niezależnie od okoliczności (np. nie kłam, nie zabijaj). W odróżnieniu od nich skrajni sytuacjoniści odrzucają istnienie takich norm i przyjmują, że wszystkie zasady etyczne należy rozumieć kontekstowo i stosować zależnie od sytuacji. Normy etyczne należy uszeregować według stopnia ogólności (konkretyzacji), jaki im przysługuje — zasada „szanuj życie” stanowi przykład normy ogólnej, zostaje ona skonkretyzowana w uwarunkowanej regule o średnim stopniu ogólności, czyli „nie zabijaj”, ta z kolei może być skonkretyzowana w praktycznej regule „piekarz nie powinien dosypywać truciźny do chleba”. Problematyczne jest tu

zari-Pawłowska uznała, że umiarkowany relatywizm aksjologiczny, który głosi idee wspólnego dobra, a jednocześnie akceptuje tezę o zróżnicowaniu systemów etycznych, jest stanowiskiem najtrafniejszym. Jako przykład podawała buddyjską etykę współodczuwania, etykę powszechnej życzliwości i chrześcijańską etykę miłości bliźniego. Propozycja przyjęcia uniwersalnego wzorca moralnego („uniwersalizm postulowany”), którego rozwinięcie stanowi Powszechna deklaracja praw człowieka, adresowana do „wszystkich członków ludzkiej wspólnoty”, niezależnie od kultury, języka i światopoglądu. Przyjęcie owego wzorca oznacza, że należy odróżnić te kultury, które są bliższe lub bardziej oddalone od owego uniwersalnego wzorca humanizmu. Wątek ten można rozwinąć, włączając w ten model argumentacji koncepcję „natury ludzkiej”, rozumianej jako pryncypialne dobro przypisane każdemu człowiekowi⁹⁵. Sposobem na upowszechnienie wiedzy o uniwersalnej idei dobra jest edukacja, a w innych okolicznościach — przymus prawny. Ponadto Lazari-Pawłowska twierdziła, wbrew opinii skrajnych relatywistów, że jesteśmy zdolni, a przynajmniej niektórzy z nas, do wychodzenia poza etnocentryczny punkt widzenia w poglądach na dobro/zło, a także wzbogacania własnego rozumienia wartości o elementy przejęte z innych kultur.

Ze stanowiskiem pluralizmu etycznego sympatyzował także współczesny polski etyk Jacek Hołówka. W jednej ze swoich książek *Etyka w działaniu* pisał: „[...] pluralizm odrzuca zarówno przekonanie, że istnieje tylko jeden trafny system etyki, jak i pogląd, że każda propozycja etyki jest równie dobra. Broni tezy, że istnieje pewna liczba wiarygodnych stanowisk moralnych. [...] Pluralizm bez tolerancji nie jest możliwy, ponieważ wielość poglądów moralnych może istnieć tylko przy akceptacji ograniczonej moralnej różnorodności. Natomiast tolerancja bez pluralizmu jest propozycją niekonsekwentną”⁹⁶. Wśród systemów etycznych Hołówka wyróżnił sześć stanowisk: formalizm,

umieszczenie zasady „nie zabijaj” wśród norm o warunkowym obowiązywaniu. Por. I. L a z a r i - P a w ł o w s k a: *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*. W: *O wartościach, normach i problemach moralnych. Wybór tekstów z etyki polskiej dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*. Red. M. Środa. Warszawa: PWN, 1994, s. 189–201.

⁹⁵ Ibidem, s. 200.

⁹⁶ J. H o ł ó w k a: *Etyka w działaniu*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001, s. 248. Autor niniejszej pracy nie zgadza się z tezą Jacka Hołówki, że stanowisko pluralizmu etycznego można utożsamiać z relatywizmem; zakresy obu pojęć są mimo wszystko różne. W pojęciu „pluralizm” zawarta jest idea godzenia tego, co uniwersalne, i tego, co różnorodne. Należy sobie uświadomić pewną trudność, polegającą na tym, że najczęściej tego terminu używa się w znaczeniu opisowym, natomiast w tej pracy jest stosowany w znaczeniu normatywnym.

utilitaryzm, etykę cnót, etykę miłości bliźniego, etykę umowy społecznej, koncepcję praw moralnych. Ponadto powiązał normatywny pluralizm z wartością tolerancji, a jednocześnie uznał, że nie można być tolerancyjnym wobec każdego ludzkiego zachowania, szczególnie takiego, które wiąże się z przemocą, dyskryminacją, prześladowaniami, wszelkimi formami przedmiotowego traktowania osób. We współczesnej filozofii anglosaskiej, zajmującej się problematyką wartości, relatywizm jako stanowisko etyczne stanowi obecnie przedmiot krytyki. Szukając określenia pośredniego między absolutyzmem i relatywizmem, zazwyczaj preferuje się termin „pluralizm wartości” bądź „pluralizm aksjologiczny”, dystansując się wobec różnych postaci relatywizmu.

Ważna odnośnie do zagadnienia pluralizmu wydaje się także myśl Leszka Kołakowskiego. Nie używał on wprawdzie terminu „pluralizm aksjologiczny”, ale umiejętnie pokazywał napięcie między uproszczonym uniwersalizmem aksjologicznym (ekskluzywizmem) a wygodnym partykularyzmem (relatywizmem). W jednym ze swoich wczesnych esejów: *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*, twierdził, że uzgodnienie wartości obecnych w kulturze stanowi trudne zadanie, ponieważ należy pamiętać o ich wielości, różnorodności, „nierozkładalności na skali jednojakościowej”. W ich wyborze kierujemy się najczęściej głosem intuicji. Niekiedy, chcąc uniknąć konfliktu między wartościami, uznajemy pewną wartość za nadrzędną wobec pozostałych. Bywa też tak, że przyjmujemy ją, kierując się wygodą intelektualną bądź przyzwyczajeniem. Wówczas zwalniamy się z wysiłku konfrontowania przyjętych założeń aksjologicznych z określonymi zdarzeniami i trudnymi dla siebie sytuacjami. Kołakowski twierdził, że wszelki monizm wartościowania jest wyrazem dekadencji kultury duchowej, odrzucenia sytuacji ryzyka, wysiłku przewycięzania przeciwności, czy też pracy nad sobą wymagającej konfrontacji z innymi punktami widzenia. Oznacza odmowę stawiania czoła losowi wynikającą z arbitralnej doktrynalizacji ludzkiego losu. Przeciwwagą dla tak pojętego monizmu jest przyjęcie postawy aksjologicznie otwartej, polegającej na zmierzaniu się z wieloznacznością zdarzeń świata wartości⁹⁷. Niepewność wartościowań nie jest objawem intelektualnej słabości czy relatywizmu moralnego, ale eksploracyjnej wielokierunkowości w dążeniu do odkrywania obiektywnych wartości, w tym szczególnie prawdy i dobra⁹⁸.

⁹⁷ Por. L. Kołakowski: *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*. W: *I d e m*: *Kultura i fetysze. Eseje*. Warszawa: PWN, 2009, s. 175—200.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 196—200.

W późniejszym eseju: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, Kołakowski postulował, aby w sporze o status obiektywnych norm etycznych przyjąć stanowisko uniwersalizmu niekonsekwentnego bądź sceptycyzmu niekonsekwentnego⁹⁹. Pisząc o zaletach kultury europejskiej, twierdził, że wynikają one ze sceptycyzmu — z umiejętności dystansowania się wobec własnych przekonań bądź „niepewności wobec własnych norm” przedstawiania rzeczywistości. Takie rozumienie uniwersalizmu wyraźnie odcina się od idei wyższości własnej tradycji nad innymi, a także od idei ekspansywności. Nie chodzi o tworzenie wizji świata, w którym wszyscy mają te same wierzenia, gusta czy język, ale o umiejętność widzenia siebie i własnej tradycji jako niedoskonałej, niekompletnej. „Podobnie jak we wszystkich wielkich religiach, żyje nieuchronnie w wierze chrześcijańskiej stałe napięcie między obrazem świata skończonego, który objawia Stwórcę, i obrazem tegoż świata jako negacji Boga; między naturą, w której objawia się chwała i dobroć Boża, a tą samą naturą, która przez zniszczalność swoją i przygodność jest źródłem zła, między biblijnym *cuncta valde bona* a ziemią widzianą jako miejsce wygnania dla człowieka [...]”¹⁰⁰. W efekcie dochodzimy do teorii humanizmu, określonej przez ideę człowieka niezakończonego, doświadczonego stanów wahania przed błędnie podejmowanymi decyzjami (wrażliwego sumienia), poszukującego form doskonałości, ale często skazanego na niepowodzenia, dostrzegającego potrzebę stałej edukacji, wychodzenia poza własny partykularny obraz świata.

Dopowiadając myśl Kołakowskiego, warto dodać, że zadanie, które ma do wypełnienia humanizm wypracowany w tradycji judeochrześcijańskiej, polega na szerzeniu teorii niezbywalnych uprawnień także wśród przedstawicieli innych kultur i wyznań. Spotkanie z reprezentantem innej tradycji powinno iść w parze z lepszym poznaniem własnej. Porozumienie nie oznacza jednolitości, ale poszukiwanie tego, co łączy, co nie prowadzi do pomijania różnic. Negatywnym następstwem spotkania może być postawa tych, którzy kierują się rezydentem, zazdrością, obawą, że konfrontacja z „innym” zburzy ich model świata, zagrozi wygodnemu stylowi życia¹⁰¹. Ksenofobia prowadzi do budowania wokół własnej tradycji zapór o charakterze instytucjonalnym, mentalnym, religijnym, ekonomicznym. Pluralizm

⁹⁹ Por. L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*. W: I d e m: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Red. P. Kłoczowski. Warszawa: Res Publica, 1990, s. 7—36.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 29—30.

¹⁰¹ Por. R. Kapuściński: *Ten Inny*. Kraków: Znak, 2006, s. 14.

aksjologiczny — przeciwnie: wiąże się z postawą otwartości, ryzyka oraz intelektualnej odwagi. Przemiana zachodząca w kontekście spotkania kultur może opierać się na społecznej solidarności, zdolności do wspólnego życia pomimo różnic, na słuchaniu się nawzajem, szacunku dla odmiennego sposobu realizowania wartości. Chodzi o taki typ wrażliwości aksjologicznej, myślenia etycznego czy koncepcji człowieka, które realizują się jako męstwo pomimo niepewności, niekiedy wręcz lęku przed tym, co „obce” i nieprzystające do naszego obrazu świata¹⁰².

Podsumowując dyskusję na temat rozumienia pluralizmu aksjologiczno-etycznego, jaka toczy się w obrębie filozofii anglosaskiej, warto podkreślić, że problem najwyższego dobra odgrywa w nim niezwykle ważną rolę. Może być przedmiotem krytyki i odrzucenia (Berlin, Gray, Stocker, Raz, Kekes) bądź aprobaty (Taylor, Hick, MacIntyre). Pluralizm aksjologiczno-etyczny w tym drugim ujęciu należy uznać za trafniejszy. Kwestionuje on wszelkie postacie monistycznego rozumienia świata, ale nie rezygnuje z idei *summum bonum*. Pozwala to na refleksję na temat jedności i spójności ładu aksjologicznego, do którego możemy się odwoływać, niezależnie od przyjętego modelu argumentacji. Warto doceniać zalety różnych stanowisk bądź wybierać pewne elementy z różnych koncepcji, ale bez idei najwyższego dobra będzie to tylko zlepek intelektualnych lub emocjonalnych preferencji i gustów, które nie mają „duchowego centrum”. Poszukiwanie tego centrum nie jest zadaniem logicznym, lecz hermeneutycznym — badamy treści aksjologiczne zawarte w tradycji, w tym tradycji religijnej. Poruszamy się w jej obrębie w celu wydobywania i ponownego odczytania tego, co stanowi uniwersalną podstawę humanizmu wykraczającego ponad podziały światopoglądowe i kulturowe. W tym ujęciu pluralizm aksjologiczno-etyczny stanowi próbę uniknięcia dwóch skrajności; pierwszej związanej ze społeczeństwem konserwatywnym, a drugiej — ze społeczeństwem liberalnym. Społeczność zamknięta charakteryzuje bezkrytyczne przywiązanie do tradycji. Wiąże się to z potrzebą zażegnania lęku przed „płynną nowoczesnością” i kulturowym wymieszaniem. Wtedy pragnienie ocalenia własnej tożsamości może prowadzić do postawy niechęci wobec tych, którzy inaczej realizują wartości, reprezentują inne standardy obyczajowe. W retoryce

¹⁰² O potrzebie przekraczania granic mentalnych między tymi, czyli „swoimi”, a tymi, których rozpoznajemy jako „obcych”, pisał między innymi Zygmunt Bauman: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Tłum. J. Konieczny. Kraków: Znak, 2007, s. 31–36.

budowania tożsamości zamkniętej niekiedy sięga się do zestawień przejętych z myślenia religijnego, opartych na opozycji ortodoksja — heterodoksja bądź prawowierność — niewierność. Czynniki wiary lub niewiary w określone ideały i symbole może być traktowany jako decydujący w procesie tworzenia tożsamości kulturowej. Człowiek, którego postawa religijna zostanie pozbawiona elementu racjonalności, często ratuje się ucieczką w fanatyzm, opierający się na stereotypach. Wówczas mamy do czynienia z myśleniem „zamkniętym”, za którym można się bezpiecznie schować i nieufnie przyglądać się temu, co „nowe” i „obce”. Pluralizm aksjologiczny opowiada się za myśleniem „otwartym”, potrafiącym docenić zalety innych tradycji, ale także własnej.

Krytyka monistycznego obrazu świata

[...] decydującym elementem we współczesnej sytuacji człowieka Zachodu jest zagubienie wymiaru głębi. „Wymiar głębi” jest metaforą przestrzenną [...]. Oznacza to, że człowiek zagubił odpowiedź na pytanie o sens swego życia, na pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią.

P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane*

W okresie nowożytnym wyjątkowe osiągnięcia nauk przyrodniczych i ścisłych utrwaliły w kulturze Zachodu przekonanie, że te same kryteria prawomocności nauki można z powodzeniem stosować w odniesieniu do wszystkich dziedzin wiedzy. Koncepcja świata, pretendująca do tego, aby formułować absolutne i pryncypialne zasady poznania, zawiera teorię obiektywności umożliwiającą sprawdzenie twierdzeń w wyniku zastosowania niezależnych procedur. To jednak w konsekwencji prowadzi do epistemologicznego monizmu, odnoszącego różnorodność zjawisk do jednej zasady teoriopoznawczej¹. Monizm w tym ujęciu wiąże się z przekonaniem, że racje bronionego stanowiska idą w parze z podważaniem argumentacji przeciwnika w sporze. Krytyka, jaką podjęli przedstawiciele współczesnej filozofii religii, dotyczy monizmu w jego najbardziej rozpowszechnionej współcześnie postaci, czyli monizmu naturalistycznego. Wynika z niego, że wszelkie ludzkie pragnienia i działania należy wyjaśniać bez odwoływania się do sfery ducha czy sfery transcendencji. Towarzyszy mu nastawienie antymetafizyczne, powiązane z materializmem, fizy-

¹ Por. I.G. Barbour: *Jak układają się stosunki między nauką i teologią?* Tłum. S. Wszolek. W: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*. Red. S. Wszolek. Tarnów: Wydawnictwo OBI, 2000, s. 29–75; I.G. Barbour: *Modele komplementarne*. W: *Idem: Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. Tłum. M. Krośniak. Kraków: Znak, 1984, s. 92–119.

kalizmem i scjentyzmem. Naturalistyczny monizm został ukształtowany w ramach określonego sposobu rozumienia racjonalności. Był on często odnoszony także do innych dyscyplin, między innymi do religioznawstwa, etyki, psychologii, pedagogiki, nauk społecznych. Kluczowe rozstrzygnięcia tych dyscyplin są oparte na procedurach stosowanych w naukach przyrodniczych i ścisłych. Tego typu racjonalizm wiąże się jednak z redukcyjną koncepcją człowieka i uproszczoną interpretacją reguł życia społecznego.

Monizm i pluralizm to dwa konkurencyjne sposoby myślenia o rzeczywistości. Dla monisty funkcjonowanie obok siebie dwóch modeli interpretacji tego samego zjawiska oznacza konflikt prowadzący do podważania racji teorii konkurencyjnej, dla pluralisty taka sytuacja oznacza niezależność procedur badawczych i sposobu argumentacji, lub przynajmniej przychylne zainteresowanie różnymi sposobami interpretacji świata. Dlatego pluralizm dystansuje się wobec paradygmatu naukowości określonego przez jeden typ racjonalności i akceptuje tezę o różnorodności sposobów rozumienia rzeczywistości. Uznaje potrzebę poszukiwania prawdy, ale jednocześnie rezygnuje z charakterystycznego dla myślenia nowożytnego postulatu osiągania ostatecznej pewności zdobytej wiedzy². Przedstawiona w pracy krytyka monistycznego obrazu świata, wywiedziona z filozofii religii, dotyczy trzech obszarów: krytyki stanowiska naturalistycznego monizmu (Hick), któremu zarzuca się redukcjonistyczne rozumienie religii; krytyki monistycznej antropologii (Taylor), czemu towarzyszy rezygnacja ze sfery „ducha” w rozumieniu ludzkiej egzystencji, co w konsekwencji prowadzi do zaniku więzi wspólnotowych; krytyki monistycznej koncepcji kultury (MacIntyre), w której funkcjonują teorie etyczne i społeczne odrzucające perspektywę dobra najwyższego i związane z nim zasady dotyczące *telos* w ramach współczesnych form osobowej samorealizacji.

Tak szeroko zakrojona krytyka monizmu opartego na przesłankach naturalistycznych ma na celu przygotowanie argumentacji uzasadniającej przyjęcie stanowiska pluralizmu epistemologicznego oraz związanego z nim pluralizmu aksjologicznego, odniesionego do religijnej interpretacji świata.

² Por. N. Bunin: *Pluralism*. In: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Eds. N. Bunin, J. Yu. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004, s. 534; J.K. Roth: *Pluralism*. In: *International Encyclopedia of Ethics*. Ed. J.K. Roth. London—Chicago: Salem Press Inc., 1995, s. 666.

Krytyka naturalistycznej interpretacji religii

Naturalistyczna interpretacja świata wiąże się z określonym paradygmatem naukowości. U progu okresu nowożytnego wzorem dla innych dyscyplin stały się nauki przyrodnicze, opierające się na metodzie eksperymentalnej, bądź nauki ścisłe, odwołujące się do metody dedukcyjnej. Przyjęcie metody wyznaczało linię demarkacyjną między wiedzą a pseudowiedzą. To, o czym nie można było zdobyć wiedzy pewnej i prawdziwej, mogło stanowić co najwyżej element wiedzy pozornej, składającej się z pseudozdań. Naturalizm utrwalił przekonanie o monistycznej „jednomysłności” w kulturze; „jednomysłności”, z której wynika, że wieloaspektową rzeczywistość należy interpretować przez pryzmat danych zmysłowych i z zastosowaniem odpowiednich procedur³. Dogmatyczna wierność metodzie prowadziła niekiedy do zakwestionowania naukowości twierdzeń metafizyki, etyki normatywnej i psychologii (z wyjątkiem psychologii behawioralnej), a także sensowności twierdzeń religijnych. Przyrodoznawczy naturalizm wiązał się z tendencją do tłumaczenia zjawisk etycznych i religijnych bez odwoływania się do sfery transcendencji. W potrzebach religijnych upatrywano nieuświadomionej formy pragnień zmysłowych (Freud) bądź sposobu poszukiwania doskonałej postaci człowieczeństwa (Feuerbach) lub wizji idealnego porządku społecznego (Marks)⁴. U schyłku XIX i na początku XX wieku naturalizm był uważany za typowy wyraz światopoglądu wykształconego przedstawiciela kultury Zachodu. Sceptycyzm religijny, który średniowieczni filozofowie traktowali jako logiczną możliwość, stał się typowym zjawiskiem kulturowym, wpływającym na ludzkie postawy i poglądy. Odrzucenie teistycznego obrazu świata prowadziło do zakwestionowania duchowego wymiaru w filozofii moralnej i filozofii religii⁵. Paradygmat naturali-

³ Por. J. Herbut: *Naturalizm*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin: TN KUL, 1997, s. 379–381.

⁴ Jeden z polskich filozofów religii Jan A. Kłoczowski proponował podział na redukcjonizm ontyczny, w którym neguje się istnienie Boga i sprowadza się ludzkie pragnienia religijne do czegoś podstawowego, i redukcjonizm epistemologiczny, który neguje możliwość wydawania sądów poznawczych na temat Boga (reprezentantami takiego stanowiska są B. Spinoza, G.W.F. Hegel, a współcześnie L. Wittgenstein, K.R. Popper, H. Albert. Por.: J.A. Kłoczowski: *Między wspólnotą a samotnością. Wprowadzenie do filozofii religii*. Tarnów: Wydawnictwo OBI, 1993, s. 21–41; L. Dupré: *Inny wymiar. Filozofia religii*. Tłum. S. Lewandowska. Kraków: Znak, 1991, s. 54–92.

⁵ Por. V.J. Bourke: *Historia etyki*. Tłum. A. Białek. Toruń: Wydawnictwo Krupski i S-ka, 1994, s. 177–191.

styczny zastosowany do interpretacji fenomenów religijnych i moralnych w znacznym stopniu je upraszcza, a niekiedy wręcz fałszuje. Wynika to z nastawienia redukcjonistycznego, sprowadzającego te fenomeny do wymiaru tego, co można sprawdzić empirycznie. W tym ujęciu pragnienia religijne stanowią wyraz tęsknoty za czymś wzniosłym, ale mgliście określającym obiekt tych pragnień.

Współczesna filozofia religii przyjmuje założenia pluralistyczne i odrzuca monistyczną interpretację rzeczywistości. Filozoficzne badanie religii, w odróżnieniu od teologii, charakteryzuje się tym, że odwołuje się do przesłanek rozumowych, wolitywnych bądź uczuciowych, a nie do nadprzyrodzonych (objawienie). Przedmiot zainteresowania tej dyscypliny stanowi pytanie o istotę religii, o warunki antropologicznego otwarcia człowieka na sferę *sacrum*, a także badanie określonych fenomenów życia religijnego. Wśród wielu zadań, które stawia się przed współczesną filozofią religii, jest też dialog z naukami przyrodniczymi. Przyjmuje się, że rozmówcy wykażą dobrą wolę, a co najważniejsze — uznają pluralistyczną tezę o różnorodności modeli rozumienia rzeczywistości. Wówczas rola filozofii religii polegać będzie na wypracowaniu języka i modeli argumentacji, które mogłyby uznać obie strony. Istotną przeszkodą w dialogu jest postawa dogmatyczna, rozumiana w sensie religijnym i naukowym. Akceptacja tezy pluralizmu epistemologicznego i metodologicznego może ułatwić dialog, a także uczyć dostrzegania zalet w argumentacji oponenta. Zdaniem Johna H. Hicka, zjawisko religii może być interpretowane na dwa sposoby: naturalistyczny oraz supranaturalistyczny. Interpretacja naturalistyczna tłumaczy zjawiska religijne przez odniesienie do zmysłowych bądź społecznych warunków ludzkiego życia⁶. W ujęciu supranaturalistycznym uznaje się, że nauka o religii (religiach) powinna uwzględniać opis różnorodnych doświadczeń religijnych oraz przyjąć taką ich interpretację, która jest otwarta na transcendencję.

W jednej z ostatnich prac, zatytułowanej *An Interpretation of Religion...*, Hick twierdził, że naturalistyczną opcję interpretacji zjawisk religijnych można podzielić na dwa typy rozstrzygnięć: ostateczne (*ultimate issues*), które prowadzą do redukcjonizmu ontycznego, czyli do całkowitego zanegowania istnienia rzeczywistości transcendentnej; nieostateczne (*penultimate issues*), czyli takie, które mogą być zaakceptowane w ramach religijnej interpretacji rzeczywistości⁷. W przy-

⁶ Por. J. Hick: *Wiara chrześcijańska w świetle „doświadczenia jako”*. Tłum. E. Wolicka. „Znak” 1994, nr 1 (464), s. 69.

⁷ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven: The Macmillan Press Ltd., 1989, s. 204—208.

padku interpretacji „ostatecznej” mamy do czynienia z rozumieniem fenomenów życia religijnego, które przyjmuje stanowisko naturalistycznego monizmu. Prowadzi to do kilku konsekwencji. Pierwsza ma postać tezy o monistycznym charakterze rzeczywistości — wynika z niej, że nie ma niczego innego poza fizycznym wszechświatem (wliczając w to świadomość ludzką), który można opisać za pomocą praw fizyki i chemii. W tym ujęciu rzeczywistości przyrodniczej nie stworzył Boży *Logos* ani nie jest ona elementem boskiego *telos*. Dopisywanie do praw rządzących rzeczywistością zmysłową dodatkowo działania Boga skutkuje wprowadzaniem błędnej i zbytecznej przesłanki, która niczego nie wnosi do wiedzy o świecie. Przyrodniczy monista przyjmuje, że wszystkie nieznanne do tej pory zjawiska zostaną ostatecznie wyjaśnione przez opis działania materialnych składników, które są jedynymi działającymi we wszechświecie przyczynami. Kolejna konsekwencja zawiera się w tezie mówiącej o monistycznej koncepcji człowieka. Rodzaj ludzki został ukształtowany w procesie ewolucji form życia zwierzęcego. Naturalnym końcem indywidualnego istnienia jest biologiczna śmierć, która jednocześnie wiąże się z całkowitym brakiem istnienia. Człowiek jest zwierzęciem myślącym, wrażliwym na wartości poznawcze, moralne i estetyczne, zdolnym do tworzenia ideałów religijnych i etycznych. Potrafi przewyższać swe zwierzęce reakcje i wznosić się nad poziom działania niezwiązanego z przedłużeniem własnego istnienia lub istnienia gatunku ludzkiego, potrafi postępować bezinteresownie — wyrobić w sobie wrażliwość emocjonalną na potrzeby innych. Dzięki zdolności przekraczania granic wyznaczonych przez biologiczną naturę projektuje wartości, umieszczając je w sferze abstrakcji. Tworzy system praw, który pozwala funkcjonować określonym społecznościom⁸. Według interpretacji naturalistycznej byty, o których mówią religie, są jedynie ideami bądź konstrukcjami naszego umysłu. Dzięki zdolności krytycznego myślenia możemy odrzucić sakralny kontekst wartości i zasad etycznych, a zachować wartości i zasady jako takie. Z tego punktu widzenia język mitów i symboli należy traktować jako

⁸ Hick twierdził, że w jednym aspekcie zachodzi analogia między naturalistycznym podejściem do religii i koncepcją predestynacji osadzoną w nurcie augustyńsko-kalwińskim. Sztywny podział na zbawionych i potępionych sprawia, że obawa przed odrzuceniem przez Boga, niejako na początku życia, może popychać do religijnej i moralnej bierności. Skoro możliwość zbawienia/wyzwolenia przyznaje się wszystkim ludziom, bez konieczności spełniania jakichś warunków wstępnych czy zasług, to trudno na tej podstawie uzasadnić czynną postawę na rzecz urzeczywistniania Bożego ładu w świecie. Por. ibidem, s. 208.

poszukiwanie wymiaru sensownego życia, wynikające z potrzeby przekraczania krępujących ograniczeń własnej skończoności.

Według Hicka zarzut, jaki można wysunąć wobec naturalizmu monistycznego, w wersji skrajnej polega na tym, że skupia się on na tylko pewnym aspekcie zjawisk religijnych. W ujęciu tradycyjnym religia niosła pozytywne wyzwanie duchowe, wyznaczała standardy rozwoju moralnego ludzkości. Niekiedy też broniła statycznego obrazu rzeczywistości. Zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Bergsona, należy oddzielić „religię zamkniętą” od „religii otwartej”. Otwarta związana jest z działaniem Bożej miłości, której działaniu podlegają szczególnie prorocy i święci oraz ci, którzy znajdują się w polu ich oddziaływania. Przeciwwagą dla religii otwartej jest religia zamknięta, która wprowadza element prawa, przykazań i konserwuje określony stan rzeczy. Religijna interpretacja kondycji ludzkiej zawiera aspekty pesymistyczne: przekonanie o wyobcowaniu, poczucie winy, świadomość moralnej niedoskonałości, ale także pozytywne: podpowiada sposoby przezwyciężenia tego stanu, rozwija wrażliwość moralną, uczy refleksji nad własnym postępowaniem. Naturalistyczny opis kondycji ludzkiej eksponuje jedynie jej negatywny aspekt, ukazując człowieka religijnego jako istotę podporządkowaną nakazom Bożego autorytetu. Religia otwarta pobudza do myślenia, prowadzi do poszerzania zakresu odpowiedzialności moralnej. Udoskonalenie świata, podniesienie jakości ludzkiego życia na wyższy poziom są możliwe wtedy, kiedy przedmiotem afirmacji nie będą abstrakcyjne ideały społeczne ani idea samodoskonalenia, ale Nieuwarunkowany Absolut, który jest punktem odniesienia wartości i wzorców moralnych, zawartych w różnych tradycjach religijnych.

Z porównania naturalistycznego i religijnego modelu interpretacji religii wynika, w przekonaniu brytyjskiego filozofa religii, że „obie opcje mają podobną zdolność interpretacyjną do tłumaczenia zjawisk religijnych. Wybierając jedną z nich, kierujemy się przyjętym wcześniej modelem interpretacji rzeczywistości — teistycznym bądź naturalistycznym”⁹. Wiele zależy od wcześniej przyjętych założeń, które warunkują proces interpretacji. Naturalistyczny monista będzie szukał argumentów za wykazaniem „błędu” poznawczego w myśleniu religijnym, a monista teistyczny uzna, że naukowy naturalizm stanowi radykalną postać redukcjonizmu, wynikającą z wcześniej przyjętej konwencji, która w tym wypadku zamiast poszerzać, to zawęży perspektywę badań. Jeżeli odczytujemy relację między naturalistyczną

⁹ Ibidem, s. 122; por. J. Hick: *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1993, s. 16.

i religijną interpretacją rzeczywistości jako spór światopoglądów o adekwatne tłumaczenie tych samych zjawisk, to należy rozstrzygnąć, który ze światopoglądów jest prawdziwy, a który fałszywy. Roszczenie do posiadania pewnej wiedzy prowadzi do nieuchronnego napięcia, zwłaszcza jeżeli opcje nawzajem się wykluczają¹⁰. Podobną barierą w dialogu jest przekonanie o prawdziwości i niepodważalności określonej doktryny religijnej. Dzięki ograniczeniu roszczenia do formułowania ostatecznych rozstrzygnięć, dotyczących pewności sądów, możliwy staje się dialog między zwolennikami naturalistycznej i religijnej interpretacji świata. Hick uważał, że w kontekście współczesnych polemik między tymi modelami rozumienia rzeczywistości należy przyjąć stanowisko pluralizmu epistemologicznego, które dopuszcza wielość sposobów interpretacji tych samych zjawisk. O ile monizm naturalistyczny bądź monizm teistyczny odrzucają tezę o możliwym współistnieniu odmiennych modeli interpretacji świata, o tyle pluralizm uznaje taką różnorodność za pewnego rodzaju normę.

Przyjęcie stanowiska pluralizmu epistemologicznego pozwala na życzliwsze traktowanie argumentów strony przeciwnej. Normatywny pluralizm stanowi warunek włączenia koncepcji dialogu do refleksji nad relacją między różnymi niewspółmiernymi sposobami rozumienia rzeczywistości. Brak programowego nastawienia na konfrontację pozwala doceniać zalety argumentacji przeciwnika, a także dostrzegać własne błędy w rozumowaniu. Postawa religijna wyrażająca się w niechętnym nastawieniu do nauki skazuje się na intelektualną

¹⁰ Są jednak istotne różnice między religijnym a naturalistycznym (naukowym) obrazem świata. Zwrócił na to uwagę między innymi Wolfhart Pannenberg. Twierdził on, że religijna interpretacja świata mówi o rzeczywistości, rozumiejąc ją jako całość, natomiast dla naturalisty rzeczywistość to proces, który podlega określonym zmianom. Nie można mówić o prawach w religii czy teologii w takim sensie, w jakim mówi się o prawach w nauce. Naukowca przyrodnika interesuje przewidywalność zjawisk, natomiast filozof religii skupia uwagę na doświadczeniach religijnych, które są wydarzeniami wyjątkowymi w świecie przyrody, o nikłym stopniu przewidywalności. W każdej dyscyplinie można wskazać zagadnienia graniczne, o które pytamy, ale nie spodziewamy się otrzymać ostatecznej odpowiedzi. Filozof religii dąży do tego, aby odpowiedzieć na pytania graniczne, którymi nauka się nie zajmuje. W nauce granice wyznaczone są warunkami początkowymi lub założeniami ontologicznymi. Poznanie naukowe zadowala się bezstronnym opisem badanych zjawisk, w odróżnieniu od niego poznanie religijne prowadzi do zmiany sposobu życia i do przyjęcia określonej postawy etycznej. Praca naukowca, podobnie jak człowieka religijnego, może charakteryzować się pasją i szczególnym podziwem dla rzeczywistości. Naukowiec podziwia porządek wpisany w świat natury, człowiek wierzący wypełniony jest wdzięcznością i czcią dla Stwórcy świata. Por. W. P a n n e n b e r g: *Theology and the Philosophy of Science*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976, s. 132–135.

prowinjencjonalność: sentymentalizm, hermetyzm, fanatyzm, i związana z nimi skłonność do postaw fundamentalistycznych. Argumentacja naturalistyczna może być przydatna w uprawomocnieniu myślenia religijnego, pod warunkiem że przyjmie się jej wersję umiarkowaną, a nie skrajną („ostateczną”). W ujęciu pluralistycznym akcent pada na szukanie podstaw koegzystencji naukowego i religijnego obrazu świata. W ramach „nieostatecznej” koncepcji religii, jaką proponował Hick, ważną rolę odgrywa aspekt aksjologiczno-etyczny. Efekty życia religijnego, takie jak: miłość bliźniego, ogólna życzliwość dla innych, czystość intencji w postępowaniu, są dobre same w sobie, bez względu na to, czy mają religijne uzasadnienie. Ale człowiek przyjmujący religijny pogląd na świat będzie uważał, że jest to jego odpowiedź na doświadczenia spotkania z *sacrum*¹¹. Hick za Jamesem uznał, że wierność etycznemu modelowi życia jest sprawdzalnym kryterium sensowności twierdzeń religijnych. Dotyczy to w takim samym stopniu chrześcijaństwa, jak i wszystkich wielkich religii. Pluralista postuluje przyjęcie umiarkowanego relatywizmu kulturowego w badaniu zjawisk religijnych. W tym ujęciu opis przeżyć religijnych i przedmiotu wiary jest uwarunkowany językiem i kulturą określonej tradycji. Brytyjski filozof religii podał przykład tradycji semickiej, w której obraz Boga — mężczyzny i ojca, jest odbiciem patriarchalnego modelu społeczeństwa. Podobnie przyjmowany w średniowieczu feudalny model społeczeństwa wpłynął na sposób postrzegania Boga jako idealnego władcy, sprawiedliwie rządzącego państwem.

Ważnym postulatem pluralizmu jest interpretacja „nawrócenia” religijnego w kontekście psychologicznym i egzystencjalnym. Wówczas nawrócenie oznacza zmianę sposobu rozumienia zdarzeń i zjawisk, przyjęcie nowego modelu interpretacji świata — te same sytuacje przed nawróceniem i po nawróceniu mogą być odczytywane w odmienny sposób. Jeden z filozofów anglosaskich, na którego Hick się powoływał, John H. Randall Jr. dostrzegał w tym podobieństwo między religijnym i estetycznym postrzeganiem świata. Na poziomie psychologicznym nawrócenie polega na wyrobieniu nowego typu wrażliwości, dzięki której rzeczywistość jest postrzegana przez pryzmat kategorii wzniosłości. Prorocy i święci otwierają nas na nowe sposoby przeżywania rzeczywistości¹². O ile wedle J.H. Randalla Jr. „boskość”

¹¹ Por.: J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 201—204; G. Chrzanoski: *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze, 2005, s. 128—132.

¹² Por. J.H. Randall Jr.: *Symposium: Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?* „Journal Philosophy” 1962, vol. 51, no 5, s. 15—31.

stanowi uwznioślony aspekt doświadczenia naturalnego, o tyle zdaniem Hicka, tego typu przemiana świadomości jest czymś więcej, mianowicie stanowi ważny aspekt doświadczenia mistycznego; pojawia się między innymi w buddyzmie mahajany, judaizmie, chrześcijaństwie, islamie. Dla mistyka doświadczenie obecności Boga w świecie jest doświadczeniem czegoś realnego, czemu towarzyszy wyższy poziom świadomości moralnej. Podstawowa funkcja religii polega na stworzeniu podstaw egzystencjalnej transformacji człowieka, prowadzącej od iluzji egoizmu (w chrześcijańskiej terminologii bycia w „stanie grzechu”) do stanu skupienia się na tym, co transcendentne¹³. Dzięki temu powstaje w nas nowe usposobienie moralne, które Hick określił jako prawdziwe i bezinteresowne „ja”. Można to wyrazić, używając kategorii zaczerpniętych z różnych religii: obraz Boga w człowieku, *atman*, uniwersalna natura buddy. Przy użyciu owych kategorii potrafimy okazywać współczucie cierpiącym oraz współdziałać z innymi w celu realizacji dobra wspólnego.

Kolejnym aspektem pluralistycznej interpretacji religii jest kwestia szacunku dla autonomii ludzkiej woli. Etykę religijną traktowano zazwyczaj jako postać etyki heteronomicznej, w której o regułach działania decydują przykazania Boże, narzucone jednostce w postaci zewnętrznych nakazów. Współcześnie akceptacja praw autonomii osoby wiąże się z postulatem autonomiczności wyboru wyznania religijnego. Autonomia moralna osoby, w sensie Kantowskim, oznacza, że moralna ocena czynu nie powinna być wymuszona opinią narzuconego nam autorytetu — zewnętrznego nakazodawcy. Moralna motywacja nie może wynikać ze strachu przed karą czy z oczekiwania na Bożą nagrodę. Dojrzewanie do postawy odpowiedzialności za własne życie ma prowadzić do dojrzałości religijnej, która opiera się na naturalnej dla człowieka potrzebie transcendencji. Fenomeny religijne można badać przy użyciu metod stosowanych w naukach humanistycznych, ponieważ doświadczenie religijne stanowi część ludzkiego doświadczenia w ogóle. Uprawnione jest badanie tych aspektów ludzkiej skończoności, które składają się na antropologiczne warunki otwarcia człowieka na *sacrum*¹⁴.

Poszukiwanie relacji między naukowym i religijnym obrazem świata prowadzi do zagadnienia racjonalności przekonań religijnych. W odniesieniu do wypowiedzi religijnych Hick przyjął termin „racjonalne przeświadczenie” (*rational belief*). Z kolei sam termin „prze-

¹³ Por. J. Hick: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tłum. J. Grzegorzcyk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005, s. 42.

¹⁴ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 200.

świadczenie” lub „przekonanie o czymś” (*belief* — „wiara”) ma szersze znaczenie niż wiara w sensie *stricte* religijnym (*faith*)¹⁵. Jeżeli przeświadczenie rozumiemy jako zdanie, którego zasadność uznaje się ogólnie (*a proposition believed*), to mówimy o racjonalnych przeświadczeniach, a jeżeli indywidualnie — to o przypadkach racjonalnych przeświadczeń (*rational believing*). Przeświadczenie niesie z sobą pewną ambiwalencję teoriopoznawczą — można być przekonanym do sensowności jakiejś racji, a mimo to zachować wobec niej obojętność. Anglosaski filozof religii John H. Newman takie rozumienia tego wyrażenia nazwał „pojęciowym przeświadczeniem”; wystarcza ono do zwykłego opisu zdarzeń i stanowi część zwyczajnej praktyki badawczej naukowca. Inaczej jest w przypadku tez religijnych — typu „Bóg istnieje”. Wtedy samo „pojęciowe przeświadczenie” nie wystarcza i musi zostać uzupełnione „realnym przeświadczeniem” (*real assent*), z którego wynika aprobatą tej tezy lub jej odrzucenie. Realne przeświadczenie jest tożsame z wiarą, oprócz uznania prawdziwości danej tezy skłania do działania. „Przeświadczenie realne lub — jak je można nazwać — wiara, samo w sobie nie prowadzi do działania, ale obrazy, w których ono żyje, przedstawiają konkret i mają władzę konkretną nad uczuciami i namietnościami i za ich pomocą pośrednio stają się operatywne”¹⁶. Działanie woli nie jest wymuszone przez intelekt, co znaczy, że obecność konkretnych obrazów w intelekcie nie wywołuje automatycznej reakcji w postaci określonego działania. Wiara nie wynika z pojęciowego przeświadczenia, ale działa pobudzająco na nasz umysł, odnosi się nie tylko do tego, co prawdziwe, ale także do tego, co godne podziwu, heroiczne, co pobudza do aktywności i porusza namietności. Wiara kształtująca postawę i charakter obejmuje to, co określamy mianem „życia indywidualnego”¹⁷. Hick zgadzał się z argumentacją Newmana, ale dodał do niej nowy aspekt. Twierdził, że realne przeświadczenie może także być częścią obrazu świata osób akceptujących tezy *quasi*-religijne, czyli takich, które przeniosły religijne nastawienie na określony wytwór ludzkiej kultury: państwo, naród, wizję szczęśliwego życia bez wojen i cierpienia. Takie szerokie rozumienie terminu „wiara” ma jednak istotny mankament, mianowicie zaciera różnice między tym, co religijne, a tym, co niereligijne. W filozofii anglosaskiej dominowało na-

¹⁵ Por. J. Hick: *Argumenty za istnieniem Boga*. Tłum. M. Kuniński. Kraków: Znak, 1994, s. 182–184.

¹⁶ J.H. Newman: *Logika wiary*. Tłum. P. Boharczyk. Warszawa: PAX, 1989, s. 85.

¹⁷ Ibidem, s. 86.

stawienie nominalistyczne, dlatego rozstrzygnięć poszukiwano w analizach lingwistycznych bądź transcendentálnych. Hick nie stosował rozbudowanych narzędzi hermeneutycznych do interpretacji wypowiedzi religijnych, ale uwzględniał dziejowy i kulturowy sens owych wypowiedzi¹⁸. Uznał, że pojęcia służące interpretacji doświadczenia religijnego są tworamí wspólnotowymi, zyskującymi na czytelności w konkretnym środowisku językowym. Realne oddziaływanie tych pojęć na postawy ludzkie jest możliwe wtedy, gdy używane w nim wyrażenia symboliczne są czytelne dla członków określonej wspólnoty. Religijna interpretacja świata opiera się na indywidualnych doświadczeniach oraz na uznanym w danej tradycji modelu ich interpretacji.

Rozwijając wątek dotyczący realnego przeświadczenia, w pracy *Argumenty za istnieniem Boga* Hick pisał: „Przez racjonalne przeświadczenie będziemy rozumieli przeświadczenie, które jest racjonalne dla tego, kto twierdzi, że je żywi, przy danych, jakimi dysponuje. Tego rodzaju przeświadczenia niekoniecznie i nie zawsze są prawdziwe”¹⁹. Przekonanie o racjonalności nie przesądza kwestii prawdziwości ani fałszywości twierdzeń. Teista może być przekonany o racjonalności tez, które głosi, ale to nie oznacza, że spełniają one warunek społecznej komunikowalności. To, co jest racjonalne dla teisty, nie musi być racjonalne dla ateisty, dlatego lepiej mówić nie tyle o racjonalnym przeświadczeniu w ogóle, ile o przypadkach racjonalnych przeświadczeń. Pociąga to za sobą uznanie pluralizmu epistemologicznego, z którego wynika, że obok siebie mogą funkcjonować różne modele opisu tej samej rzeczywistości. „Mamy do czynienia z taką sytuacją, zgodnie z którą zarówno człowiek religijny, jak i ateista żyją i odnajdują się razem w tym samym świecie, oraz z taką, która sprawia, że świadomie żyją w światach diametralnie różnych. Zamieszkują w tym samym fizycznym otoczeniu i podlegają tym samym zachodzącym w nim zmianom. Jednakże faktyczne, konkretne cechy charakterystyczne »strumienia świadomości« obydwu tych osobników mają odmienną naturę i jakość, różne znaczenie i doniosłość. Pierwszy doświadcza życia jako ciągłego współdziałania i kontaktu z transcendentnym Bogiem, a drugiemu takie doświadczenie jest obce”²⁰. Z tego powodu spór między opcją naturalistyczną a opcją religijną okazuje się w gruncie rzeczy nieuzasadniony.

¹⁸ Por. J. Hick: *Religious Realism and Non-realism*. In: *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion...*, s. 3—16.

¹⁹ J. Hick: *Argumenty za istnieniem Boga...*, s. 191.

²⁰ Ibidem, s. 69.

Własne stanowisko w sporze z naturalistami o sensowność wypowiedzi i poglądów religijnych Hick określił mianem „realizmu krytycznego” (*critical realism*)²¹. W jednej z wcześniejszych swych prac zatytułowanej *God and the Universe of Faiths* autor pisał, że w języku religijnym możemy wyróżnić dwie warstwy: faktualną i metaforyczną. Na pierwszą grupę składają się tak zwane fakty wiary, czyli podstawowe przekonania, które stanowią odzwierciedlenie doświadczeń religijnych założycieli, proroków, reformatorów i mistyków. Druga grupa to wypowiedzi abstrakcyjne, dzięki którym powstają doktryny, interpretujące doświadczenia wiary²². „Fakty doświadczenia wiary” stanowią przedmiot interpretacji, której podstawy kryją się w określonej tradycji. Język religijny jest językiem metafor, symboli i mitów, sformułowanych w określonym kontekście historycznym, w którym w jedną narracyjną całość kumulują doświadczenia religijne osób żyjących wcześniej. Hick przyjął określony sposób rozumienia mitu. Jego zdaniem, mit to „opowieść, której nie należy rozumieć dosłownie, to obraz bądź idea służąca zrozumieniu czegoś lub kogoś, zachęcająca odbiorcę tej opowieści do przyjęcia postawy aktywnej”²³. Można wskazać dwie grupy mitów: mity narracyjne oraz mityczne obrazy (idee). Mity narracyjne wywołują określone reakcje w rezultacie samego faktu opowiadanej historii. Do mitycznych obrazów odwołujemy się w celu uwyrażnienia osoby, aby wywołać sytuację, w której odbiorca zostanie zmotywowany do jej naśladowania. Do opisu „faktów doświadczenia wiary” używamy języka mitów, który nakłada pewną siatkę interpretacyjną na niezależne od podmiotu zdarzenia i obserwacje. Doświadczenie faktu wiary różni się w odniesieniu do konkretnych osób ze względu na stopień intensywności i specyfikę odmienności tego doświadczenia. Najwyraźniejszą postać przybiera ono w przypadku założycieli religii, mistyków i świętych. Inni członkowie wspólnoty wiary pozostają pod ich wyraźnym wpływem, czerpiąc z ich osobistego spotkania z Bogiem i dzieląc

²¹ Wyrażenie „realizm krytyczny” Hick przejął od Rogera W. Sellersa, który w nurcie anglosaskim uprawiał filozofię transcendentálną. Zdaniem Sellersa, „realizm krytyczny jest stanowiskiem, według którego intuicja wpływa na poznawanie danych zmysłowych, a to, co otrzymujemy dzięki intuicji, staje się intencjonalnym przedmiotem naszego myślenia”. Por. R.W. Sellers: *A Statement of Critical Realism*. In: I d e m: *Revue internationale de philosophie*. Vol. 1. Chicago: The Chicago University Press, 1938—1939, s. 474—477.

²² Por.: J. Hick: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. London: The Macmillan Press Ltd., 1973, s. 18—36; I d e m: *The Second Christianity*. London: The Macmillan Press Ltd., 1983, s. 20—32.

²³ J. Hick: *God and the Universe of Faiths...*, s. 166—167.

ich przekonania²⁴. Wówczas mówimy o „wtórnym doświadczeniu religijnym”, które charakteryzuje mniejszy stopień intensywności niż w przypadku mistyków i świętych. Uznanie racjonalności przekonań religijnych innych osób staje się możliwe dopiero wtedy, gdy znajdują oparcie w naszym doświadczeniu oraz w całościowej religijnej interpretacji świata, którą wcześniej przyjęliśmy.

Broniąc tezy o istnieniu „faktów religijnych”, Hick zaproponował metodę weryfikacji eschatologicznej. Procedura ta polegała na tym, aby w punkcie wyjścia uwzględnić nastawienie poznającego podmiotu, a także okoliczności i czas poznania. Nie można mówić o faktach obiektywnych i odpowiadających im zdaniach bazowych (protokolarnych). Niektóre hipotezy empiryczne były odkrywane i sprawdzone w przeszłości, inne są weryfikowane w tej chwili, a co do niektórych spodziewamy się, że mogą być zweryfikowane w przyszłości, pod warunkiem że dożyje obserwator będący w stanie sprawdzić ich prawdziwość. Co ciekawe, wśród tez, które będą możliwe do sprawdzenia dopiero w przyszłości, Hick umieścił tezę o możliwym istnieniu duszy po biologicznej śmierci ciała. Twierdził, że procedurę sprawdzania zastosowaną w tym wypadku da się sprowadzić do wyrażenia „po śmierci dusza zweryfikuje, czy Bóg istnieje, czy też nie”²⁵. Odróżnił weryfikację obiektów, które zajmują miejsce w czasie i przestrzeni (np. stół w pokoju), od takich, które są nieczasowe i nieprzestrzenne (takich jak Bóg). Prawdziwość zdania „Bóg istnieje” nie może być sprawdzana przez jednostkową obserwację, ale przez kumulację doświadczeń i ich określoną interpretację. Do takich twierdzeń można również zaliczyć moralne charakterystyki osób, opis stanów świadomościowych bądź teorie naukowe, które wynikają z długotrwałych obserwacji danego zjawiska. Wypracowana przez Hicka koncepcja weryfikacji eschatologicznej miała umożliwić dialog ze zwolennikami naturalistycznego obrazu świata, w obrębie aprobowanej przez obie strony metodologii, a także przygotować podstawę do budowania płaszczyzny spotkania między różnymi wyznaniem. Religie mają różne interpretacje stanu eschatologicznego, zatem w zależności od tradycji, z którą osoba jest związana, inny będzie empiryczny weryfikator dla stanu *post mortem*. Aby bronić sensowności wyrażenia „weryfikacja eschatologiczna”, oprócz zniesienia podstaw racjonalnego wątpienia, należy uwzględnić również doświadczenie „nieskończonej

²⁴ Por. J. Hick: *Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief*. „Faith and Philosophy” 1993, no 10, s. 245.

²⁵ Por. J. Hick: *Teologia i weryfikacja*. Tłum. P. Dziliński. W: *Filozofia religii*. Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA—Fundacja Aletheia, 1997, s. 41—60.

dobroci oraz jedności z Bogiem”, a także różnorodność symbolicznych obrazów, pod jakimi owa rzeczywistość może być przedstawiana²⁶. W jednej z późnych swoich prac Hick uznał, że zmartwychwstanie nie jest ostatecznym celem człowieka, ale etapem kolejnych wcieleń, które mają doprowadzić człowieka do Rzeczywistości Ostatecznej. W pracy *Death and Eternal Life* przyjął charakterystyczną dla tradycji hinduistycznej i buddyjskiej koncepcję reinkarnacji, z której wynika, że dusza ludzka może wielokrotnie łączyć się z ciałem. Życie ziemskie, stanowiące pierwszy etap życia osoby, będzie miało kontynuację w następnych wcieleniach²⁷. Człowiek jest powołany do osiągnięcia właściwej sobie doskonałości, ale nie może tego zrobić w ramach jednego wcielenia, do tego potrzeba wielu wcieleń. Jeżeli nasze istnienie ma moralny i duchowy sens, to musi być kontynuowane w życiu przyszłym. Zmartwychwstanie nie oznacza ostatniego etapu rozwoju osoby ludzkiej, po nim mogą nastąpić następne etapy, związane z kolejnymi wcieleniami. Dlatego zmartwychwstanie nie dotyczy rzeczy ostatecznych, ale jest pareschatologią, a zatem czymś, co poprzedza sprawy ostateczne.

W pracy *An Interpretation of Religion* Hick bronił tezy o realności doświadczenia religijnego, którego wszakże nie rozumiał dosłownie. Twierdził, że wypowiedzi religijne oprócz znaczenia faktualnego mają także znaczenia analogiczne. Odrzucił tomistyczne rozumienie analogii i przyjął własną interpretację tej metody. W jego ujęciu teoria analogii nie polega na jednoznacznym odczytaniu atrybutów Boga, ale na uwypukleniu związku między różnymi znaczeniami kategorii stosowanych do określania relacji łączących Boga i człowieka. Postulował, aby uwzględnić rozumienie tych kategorii w różnych tradycjach religijnych. „Realizm krytyczny utrzymuje, że doświadczenia religijne i wiara nie są ludzką projekcją i iluzją, ale konstytuują się w trakcie poznania kognitywnego, zmieniającego się w zależności od kultury, obecnej w jednej lub wielu religijnych rzeczywistościach. Takie stanowisko można określić jako »transcendentalizm« lub »supranaturalizm«”²⁸. Wynika z niego, że tego typu pojęcia, jak „niebo”,

²⁶ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 177–180.

²⁷ Według Hicka dusza ludzka nie była substancjalnym bytem, ale warunkiem godności osobowej, wyrazem transcendencji osoby wobec świata przyrody i sposobem na nawiązanie relacji z innymi ludźmi i Rzeczywistością Ostateczną. Por.: J. Hick: *Death and Eternal Life*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1985, s. 45–47; I. Ziemiński: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*. Lublin: TN KUL, 1999, s. 414–415.

²⁸ J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 175. Spór między realizmem a idealizmem stanowi jedno z kluczowych zagadnień w filozofii analitycznej. Za głów-

„piekło”, „życie wieczne”, „potępienie”, „Królestwo Boże”, „raj”, należy rozumieć analogicznie. Odnoszą nas do obiektów z poziomu naturalnego, ale mówią o rzeczywistości przekraczającej granice języka. „Niebo” jest pojęciem opozycyjnym wobec „ziemi”, „Królestwo Boże” — ideałem skontrastowanym z niedoskonałym „królestwem ziemskim”. Idea niedoskonałości jest na stałe wkomponowana w państwa tworzone przez społeczności ludzkie. Gdy mówimy: „Bóg jest dobry”, to cecha dobroci ma sens analogiczny i odnosi się do ludzkiej dobroci. Możliwość odczytywania wyrażen, dotyczących *sacrum* na poziomie naturalnym i religijnym, ma swe uzasadnienie w dwuznaczności ludzkiej sytuacji egzystencjalnej — w napięciu między dobrem a złem, sprawiedliwością a niesprawiedliwością, poszukiwaniem form życia autentycznego a różnymi przejawami nieautentyczności²⁹. Człowiek przyjmujący religijną interpretację rzeczywistości jest przekonany o zależności świata i własnego życia od Boga. Wtedy cechy przypisywane Bogu stanowią dopełnienie jego egzystencjalnej niesamowystarczalności. Chodzi o to, aby ukształtować w nas skłonność do dobrego postępowania (*dispositional attitude*)³⁰.

Konstruktywny spór między zwolennikami naturalistycznej i religijnej interpretacji rzeczywistości jest możliwy, jeśli założyć postawę dialogiczną i związaną z nią otwartość na racje strony przeciwnej. W przypadku istotnych różnic między opcją religijną a opcją naturalistyczną należy brać pod uwagę umiejętność diagnozowania zagrożeń dotyczących różnych aspektów ludzkiego życia, zdolność tworzenia kulturowych odpowiedzi do działania na rzecz dobra wspólnego oraz kształtowanie postawy szacunku dla życia innych osób. Myślenie religijne, podobnie jak myślenie naukowe, nie może się obyć bez uznania absolutnych założeń. Są one powiązane z preferencjami i nastawieniami (*belief*) podmiotu poznającego. Przekonania religijne mają cha-

nego przedstawiciela zdroworozsądkowego realizmu uważa się Georga E. Moore’a. Według niego realizm jest poglądem, zgodnie z którym, niezależnie od świadomości poszczególnych ludzi, istnieją jednostkowe przedmioty materialne i inne osoby. Moore używał terminów *concept* („pojęcie”) i *proposition* („sąd”) na oznaczenie tego, co znajduje się po stronie świata, a nie umysłu. Por.: P. Gutowski, T. Szubka: *Fazy rozwoju filozofii brytyjskiej*. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin: TN KUL, 1998, s. 11—40; M. Ayers: *Co to jest realizm?* W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku...*, s. 155—180.

²⁹ Por. J. Hick: *Argumenty za istnieniem Boga...*, s. 195—196.

³⁰ Por. J. Hick: *Faith and Knowledge*. 2 edition reissued with a new preface. London: The Macmillan Press Ltd., 1988, s. 189—190; Idem: *An Interpretation of Religion...*, s. 347—349.

rakter dynamiczny, podlegają modyfikacjom ze względu na zmieniający się obraz świata. Obraz ten składa się z wielu elementów, niektóre z nich zmieniają się szybciej niż pozostałe³¹. Filozofia religii oparta na założeniach pluralistycznych jest krytyką tendencji monistycznych związanych z naturalistyczną koncepcją rzeczywistości oraz poszukiwaniem adekwatnej koncepcji człowieka i świata, opartą na przesłankach naturalistycznych i supranaturalistycznych. Zgodnie z ogólną wymową koncepcji Hicka obrona religijnego obrazu świata nie może prowadzić do podważania tez naukowych. Stanowisko pluralistyczne oznacza akceptację tezy o równoprawnym sposobie przedstawiania rzeczywistości. Szukanie perspektywy uniwersalnej ma sens jedynie wtedy, gdy uznamy różnorodność poglądów i postaw. Teorie monistyczne, oparte na jednym paradygmacie, poszukujące jednoznacznej zasady wyjaśniającej złożony obraz świata, są skazane na niepowodzenie. Stanowisko pluralistyczne uznające wielość modeli przedstawiania rzeczywistości trafniej opisuje złożony obraz świata. Stanowi sposób na ocalenie duchowego wymiaru ludzkiego życia, także w odniesieniu do zapomnianych przez kulturę Zachodu źródeł wrażliwości aksjologicznej. Z przedstawionych analiz wynika, że w koncepcji filozofii religii zaproponowanej przez Hicka kluczową rolę odgrywa wątek aksjologiczno-etyczny. Wyraźnie zaznacza się on w kontekście sporu między opcją naturalistyczną a opcją religijną. Próba zbliżenia tych dwóch modeli interpretacji rzeczywistości sprawia, że możliwe staje się wyłonienie obszaru wspólnego, związanego z refleksją nad światem wartości. Wątek ten jest również obecny w koncepcjach dwóch kolejnych omawianych przeze mnie autorów — Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a.

Krytyka naturalistycznej koncepcji człowieka

Zdaniem Charlesa Taylora, studia nad człowiekiem, które opierają się wyłącznie na naukach przyrodniczych, pomijają istotny aspekt ludzkiego życia, mianowicie kulturę duchową. Gubią w ten sposób zrozumienie specyfiki podmiotowości, określanej przez pryzmat jej odniesienia do porządku wartości. Wartości są przedmiotem poznania

³¹ Por. Z. K r o p l e w s k i: *Racjonalność przekonań religijnych*. W: *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*. Red. A. W a ń k a. Szczecin: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego USz, 2004, s. 37–38.

intuicyjnego, kiedy stają się częścią teorii etycznej, zostają osadzone w określonym kontekście historycznym i kulturowym³². Brak czytelnej koncepcji tego, co duchowe w kulturze Zachodu, sprawia, że zapominamy o samych wartościach, a także tracimy umiejętność umieszczania ich w określonym łańdź aksjologicznym. Przyrodnicza interpretacja świata jest, jak zauważył autor zbioru esejów *Philosophy and the Human Sciences*, pewną postacią naturalistycznego monizmu. Przynosi niekompletną, a tym samym zdeformowaną koncepcję człowieka, związaną z „tłumieniem kultury ducha”. Dominacja przyrodniczego naturalizmu jest jednym z kluczowych problemów współczesnej kultury. Człowiek wykształcony (oświecony) drugiej połowy XIX wieku i wieku XX przyjmował naturalistyczny sposób rozumienia rzeczywistości. Naturalizm nie jest, w opinii kanadyjskiego filozofa, jakimś poglądem, ale całym zespołem teorii dotyczących nauk o człowieku. „Wspólną cechą tej rodziny jest oparcie badań nad człowiekiem na wnioskach wynikających z nauk przyrodniczych”³³. Naturalizm przybiera postać skrajną bądź umiarkowaną. Wspólna cecha owych postaci to przekonanie, że człowiek stanowi wyłącznie część świata przyrody i jest całkowicie podporządkowany jej prawom. Stany świadomości, porządek życia emocjonalnego tłumaczą jako procesy mózgowe i stany fizjologiczne. Wzorem jest tu model przyrodoznawstwa wypracowany w XVII wieku. Wówczas dokonał się wielki zwrot kosmologii w kierunku spójnego (monistycznego) rozumienia świata, rozumienia opartego na ideach jednego mechanistycznego uniwersum. Cechą charakterystyczną naturalizmu jest to, że występujące w nim terminy mają charakter absolutny i znajdują zastosowanie do opisu całej rzeczywistości³⁴. Nowożytne przyrodoznawstwo stało się wzorem dla innych nauk, w tym nauk społecznych i humanistycznych. Argumentem za takim stanowiskiem są sukcesy nauk przyrodniczych, dające się zinwentaryzować. Współczesne stanowiska teoriopoznawcze (kognitywizm), antropologiczne, etyczne (emotywizm) stanowią konsekwencję tak pojmowanego naturalizmu. Analizując ludzkie wybory moralne czy potrzeby religijne, akcentuje się ich

³² Por. Ch. Taylor: *Moralna topografia jaźni*. Tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 242.

³³ Ch. Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. IX.

³⁴ Por.: ibidem, s. 5; Ch. Taylor: *Samointerpretujące się zwierzęta*. Tłum. A. Sierszulska. W: *Filozofia podmiotu*. Wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2006, s. 262–263.

podstawę biologiczną, związaną z realizacją pragnień zmysłowych, dzięki czemu wyjaśnienia nabierają charakteru socjobiologicznego.

Z punktu widzenia paradygmatu naturalistycznego odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, pomija jako nieistotny cały obszar sensotwórczy, czyli to, co duchowe. Spłaszcza ludzkie „ja” do tego, co daje się zaobserwować, i znajduje analogie w zachowaniu zwierząt, ewolucyjnie blisko związanych z gatunkiem ludzkim. Wprawdzie dziewiętnastowieczne teorie naturalistyczne straciły na swej aktualności (Spencer), ale powstały ich późniejsze interpretacje (Wilson). Taylor prezentował pracę Edwarda O. Wilsona *O naturze ludzkiej* jako przykład „koszmarnej utopii”, według której etyka jest pochodną procesu przystosowywania się rodzaju ludzkiego do warunków życia. Sfera ludzkiej motywacji zostaje sprowadzona do działań użytecznych w procesie ewolucyjnego przetrwania. W zachowaniach zwierzęcych szuka się podstaw wyjaśnienia zachowań człowieka. Koncepcja Wilsona stanowi przykład teorii, która opisuje wszystkie formy życia i w tym celu posługuje się terminami absolutnymi. W socjobiologii przyjmuje się, że o działaniu ludzkim na poziomie natury i kultury decydują geny. Rola kultury sprowadza się do zabezpieczania interesu genów (determinizm genetyczny). Od czasu kulturowej dominacji nauk przyrodniczych w XVII wieku naturalizm stał się wzorcowym sposobem interpretacji świata³⁵. Wobec niego inne dyscypliny określają własne założenia i sposób argumentacji. Co ciekawe, stanowi także podstawę współczesnych form samointerpretacji i podmiotowej tożsamości.

Naturalizm jest stanowiskiem, które sprowadza złożoność aktywności ludzkiej do poziomu instynktowego. W antropologii filozoficznej przyjął on postać „humanizmu wyłączanego” bądź „humanizmu naturalistycznego”, zakładającego, że nie istnieją żadne transcendentne dobra względem ludzkiego życia. Dobra, o jakich można sensownie mówić, są dobrami przyjemnościowymi bądź użytecznymi, a człowieczeństwo realizuje się dzięki afirmacji tych właśnie dóbr. Zdaniem Taylora, przenoszenie pojęć fizykalnych na teorie antropologiczne jest nieuprawnione, ponieważ opiera się na pewnej nieweryfikowalnej tezie, że procesy mentalne, a szczególnie umiejętność posługiwania się pojęciami dotyczącymi procesów życia wewnętrznego człowieka, stanowią odbicie reakcji zmysłowych. Przejawem tendencji naturalistycznych w filozofii anglosaskiej była dyskusja wokół tak zwanego

³⁵ Por.: Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN, 2001, s. 911; E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej*. Tłum. B. Szacka. Warszawa: PIW, 1988.

błędu naturalistycznego. Wówczas złożony charakter ludzkich wyborów zostaje sprowadzony do tego, co daje się opisać za pomocą zdań protokolarnych. To, czego nie można w ten sposób opisać, zostaje umieszczone poza obszarem możliwego dyskursu. Próba unaukowie-
nia etyki wynikała z zastosowania paradygmatu naturalistycznego wobec zagadnień źródłowo odnoszących się do tego, co nie podlega sprawdzaniu empirycznemu. Pociągnęło to za sobą odrzucenie dóbr transcendentnych. Nowożytna etyka oparta na paradygmacie naturalistycznym nie tylko nie akceptuje teistycznego kontekstu uzasadniania racji moralnych, ale także pozbawia się tych form wypowiedzi, dzięki którym można mówić o wartościach wyższych. Monistyczny naturalizm prowadzi do antropocentryzmu, w którym człowiek, jego „naturalne” potrzeby i ich zaspokajanie stają się zasadniczym elementem sensownego i spełnionego życia³⁶. W nim też wyraźnie zaznacza się prymat dobra prywatnego nad dobrem społecznym, co w konsekwencji prowadzi do zaniku więzi wspólnotowych i braku zainteresowania pracą na rzecz dobra publicznego.

Analizy Taylora nie polegają jedynie na diagnozie kryzysu związanego z przyjęciem naturalistycznego monizmu, ale są także argumentacją przeciwko temu stanowisku. Jego zdaniem, naturaliści pomijają badania fenomenologiczne związane z „sensotwórczym” aspektem ludzkiego istnienia. Dotyczy to szczególnie takich zagadnień, jak pragnienie doskonałości moralnej, potrzeba zaangażowania na rzecz realizacji wyższych dóbr, refleksja nad duchowym wymiarem ludzkiej egzystencji. Człowiek to byt, który określa siebie w procesie samointerpretacji, dlatego „nie może być pojmowany absolutnie, ponieważ ten, który może być rozumiany poprzez odniesienie do świata wartości, nie może być uchwycony dzięki językowi naukowemu, który aspiruje w sposób istotny do neutralności”³⁷. W odpowiedzi na pytanie o sensowność indywidualnego istnienia nie można przyjąć postawy zewnętrznego obserwatora. W naukach przyrodniczych poznanie polega na obserwacji neutralnej aksjologicznie, natomiast w naukach humanistycznych ten typ neutralności jest niemożliwy do osiągnięcia³⁸. Jak twierdził Taylor, przykładem naturalistycznego sposobu rozumienia człowieka na początku XX wieku był behawioryzm, który nie uwzględniał intencjonalnego wymiaru ludzkich wy-

³⁶ Por.: ibidem, s. 204—205; Ch. Taylor: *Atomism*. In: *Powers, Possessions and Freedom*. Ed. A. Kontos. Toronto: University of Toronto Press, 1979, s. 205.

³⁷ Ch. Taylor: *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 3.

³⁸ Por. Ch. Taylor: *Human Agency and Language...*, s. 189—201.

borów. Współcześnie jest to psychologia kognitywna, przyjmująca mechaniczny sposób działania ludzkiego umysłu, odnosząca go do modelu wypracowanego w badaniu sztucznych inteligencji. Zasadniczy zarzut polega na tym, że naturalizm podważa sensowność myślenia o człowieku jako istocie dokonującej wyborów w perspektywie wartości. A człowieka nie można niestety zrozumieć bez aksjologii, dobra najwyższego i „silnego wartościowania” (*strong evaluation*)³⁹. W jego ramach istnieje podział na wartości stojące wyżej i niżej w hierarchii. Oddzielenie tego, co dobre/złe, właściwe/niewłaściwe, bardziej/mniej wartościowe, można wytłumaczyć jedynie przez odniesienie do tegoż „silnego wartościowania”. Kulturowa dominacja naturalistycznego monizmu tłumi ontologię moralną, z charakterystycznym dla niej bogactwem uhierarchizowanych wartości. Etyka pozbawiona ontologii moralnej sprowadza działania ludzkie do perspektywy zewnętrznej i tłumaczy je jako reakcje na potrzeby fizjologiczne. Sferę doświadczenia wewnętrznego redukuje do indywidualnych nastawień, które nie mają większej wartości poznawczej. W ten sposób „dobre” zostaje oderwane od sfery pragnień — potrzeby miłości, przywiązania, współczucia i życzliwości⁴⁰. Kiedy jednostka nie określa siebie z perspektywy dobra konstytutywnego, rozumianego jako nośnik sensu, wtedy żyje w stanie rozproszenia i deformacji. Artykulacja dobra konstytutywnego jest czynnikiem niezbędnym w budowaniu własnej tożsamości⁴¹. Człowiek nie projektuje tego dobra sam, ale uczy się myśleć o nim, żyjąc we wspólnocie i czerpiąc inspiracje z tradycji. Realne oddziaływanie tradycji na jednostkę ma miejsce wtedy, gdy klasyczne pojęcia moralne są na tyle czytelne, że stają się nośnikami sensu dla osób biorących udział w procesie autointerpretacji. Taylor spore nadzieje wiązał z tradycją judeochrześcijańską. Powrót do pojęć i treści wiążących się z tą tradycją ma przede wszystkim przyczynić się do ożywienia idei wspólnoty, na nowo ukazać jej znaczenie dla jednostek przesiąkniętych potrzebą życia autentycznego.

Kolejną z postaci naturalistycznego monizmu jest skrajny indywidualizm, inaczej „atomizm społeczny”. Stanowi on, w sensie teoretycznym, konsekwencję filozofii społecznej Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a, jego zaś współczesnymi kontynuacjami są koncepcje Johna Rawlsa i Roberta Nozicka. Teorie te są elementem współczesnego ob-

³⁹ Por. Ch. Taylor: *Philosophy and Human Sciences...*, s. 27.

⁴⁰ Por. W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*. Rzeszów: Wydawnictwo URz, 2008, s. 168—176.

⁴¹ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 82.

razu świata i w specyficzny sposób uzupełniają rozumienie człowieka wypracowane w naukach przyrodniczych. Wymienieni autorzy zawarli w swych pracach koncepcje podmiotu, którego tożsamość stanowi konsekwencję rozumienia przynależności do grupy społecznej. Taylor pisał: „Teorie zakładające priorytet praw akceptują zasadę przypisującą ludziom prawa w sposób wiążący bezwarunkowo. Nie uznają jednak zasady przynależności lub zobowiązania w sposób równie bezwarunkowy. Uznają raczej obowiązek przynależności, wspierania społeczeństwa albo posłuszeństwa wobec jego autorytetów za rzecz wtórna, jako nałożony na nas obowiązek”⁴². Z koncepcji, w których przyjmuje się prymat wolności jednostki nad wspólnotą, wynika, że zobowiązania wobec innych mają charakter warunkowy i tymczasowy, zależny od chłodnej kalkulacji zysków i strat. „Atomizm” opiera się na negatywnym rozumieniu wolności, którego istota sprowadza się do postulatu uznania niezależności jednostki od zewnętrznych form nacisku. To jednak sprawia, że jednostka nie otrzymuje odpowiedzi wzorców promujących zaangażowanie społeczne. Człowiek nie rodzi się jako gotowy na to, kim jest i co o sobie myśli, oddziałuje kultura, a to znaczy, że zmiany dokonujące się w jej obrębie wpływają na zmianę samej jednostki. Sprawia to, że pewne cechy osobowe albo się rozwijają, albo nie.

W filozofii nowożytnej indywidualizm wiązał się z uznaniem prawa do samostanowienia i niezależności wobec instytucjonalnych form ograniczania podmiotowej wolności. Wówczas potrzeba podmiotowej emancypacji zostaje wzmocniona ideami racjonalności, wolności religijnej, tolerancji i równości. Z czasem jednak idea emancypacji przyjęła karykaturalną postać. Zdaniem Taylora, „atomyści”, ceniąc prawo do wolnego wyboru, nie są w stanie podać żadnego kryterium jego realizacji. Samo wybieranie staje się wręcz prawem absolutnym, które nie ma i nie potrzebuje żadnego punktu odniesienia. Człowiek współczesny może być czymkolwiek, może pełnić dowolną rolę społeczną i reprezentować dowolny punkt widzenia, a nawet być zwolennikiem tezy, które się nawzajem wykluczają; w jego życiu brak, istotnego dla spójności egzystencji, wymiaru sensotwórczego. Paradoksalnie „atomizm społeczny”, związany z postulatem wolności, prowadzi jednostki do lęku przed duchową pustką, poczucia stanu osamotnienia, utraty poczucia własnej wartości oraz do zaniku więzi wspólnotowych. Afirmacja zwyczajnego życia, która odegrała kluczową rolę w nowożytnej kulturze Zachodu, stała się jednocześnie apoteozą pry-

⁴² Ch. Taylor: *Philosophy and Human Sciences...*, s. 188; por. I d e m: *A Secular Age*. Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press, 2007, s. 159–161.

watności. Dobra, za których pośrednictwem jednostka realizuje swe człowieczeństwo, są dobrami dającymi się odczuć (dobra przyjemnościowe) lub racjonalnie skalkulować na zasadzie zysku i straty (dobra użyteczne)⁴³. Ale afirmacja zwyczajnego życia w ramach naturalistycznego humanizmu jest mimo wszystko afirmacją fragmentaryczną i niewystarczającą. Główny zarzut polega na tym, że naturalizm stanowi zagrożenie identyfikacji wspólnotowej, ponieważ wartości traktuje jako wyraz społecznego konsensusu, czy raczej wielu funkcjonujących równolegle konsensów. Pytanie o ostateczny fundament wartości zostaje zawieszone, a jednostki nie czują się na trwałe związane z jakimkolwiek konsensusem społecznym. Bezkrytycznie przyjmuje się tezę o ich względności i tymczasowości. Naturalizm uderza także w ideę ładu aksjologicznego. Wiąże się z propozycją, aby ontologię moralną traktować jako zbędny naddatek, który wychodzi poza dyskurs naukowy i społeczny⁴⁴. Odrzucenie ontologii moralnej sprawia, że świat wartości zostaje nie tylko zeświecczony, ale także zrelatywizowany, co ostatecznie skutkuje niemożnością formułowania jednoznacznych ocen moralnych.

Taylorowska diagnoza daje się ująć w stwierdzeniu, że rozmyta tożsamość współczesnego człowieka jest konsekwencją rozmytej aksjologii, czyli takiej, w której brakuje akceptowanych kulturowo różnic dotyczących tego, co bardziej lub mniej wartościowe. Ponadto naturalizm podważa sensowność myślenia o ludzkim życiu przez pryzmat kategorii celu podstawowego (*telos*) — eudajmonii czy samospełnienia, w sensie zbliżania się do ideału człowieczeństwa. Wyznacza cele operacyjne, które mają charakter tymczasowy. Cele te można realizować, nie odwołując się do idei „silnego wartościowania”, i poprzestać na wyliczeniu tego, co doraźnie przynosi większą korzyść jednostce bądź społeczności. Ostatecznie wpływa to nie tylko na rozumienie wartości, ale także na sposób myślenia o człowieku⁴⁵. Wartości humanistyczne postrzega się w perspektywie merkantylnej, a człowieka ocenia się, biorąc pod uwagę jego zawodową przydatność, atrakcyjność towarzyską, intelektualną kreatywność czy mobilność. Ci, którzy nie są w stanie sprostać tym wymaganiom, stają się społecznie „nieużyteczni”, co ostatecznie skutkuje doświadczeniem

⁴³ Ch. Taylor: *Atomism...*, s. 206; por. A. Chmielewski: *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*. Bydgoszcz—Wrocław: Oficyna Wydawnicza Branta, 2006, s. 53.

⁴⁴ Por. M. Środa: *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003, s. 187—189.

⁴⁵ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 21.

wyobcowania i niskim poczuciem własnej wartości tych osób. Taylor, krytykując atomizm społeczny, proponował społeczną debatę na temat kwestii moralnych i politycznych. Wprowadzenie idei dialogu w obręb pytania dotyczącego źródeł moralności jest możliwe, gdy przyjmuje się stanowisko pluralizmu aksjologiczno-etycznego. Zaprzeszanie debat i sporów dotyczących różnorodności zjawisk moralnych prowadzi do przyjęcia etycznego monizmu, któremu towarzyszy niechęć do uznania argumentacji drugiej strony. Kanadyjski filozof wbrew naturalistom twierdził, że życie sensowne w perspektywie duchowo-moralnej nie jest możliwe bez silnego wartościowania i intuicji najwyższego dobra. Uznanie człowieczeństwa za wartość godną szczególnej afirmacji jest pochodną odkrywania tegoż dobra⁴⁶. Różnica między zwolennikami teorii konsensusów moralnych a zwolennikami silnego wartościowania polega na tym, że pierwsi chłodno kalkulują zyski i straty, natomiast drudzy w pełni angażują swój intelekt, wolę i emocje w dokonywane wybory, pragnąc w ten sposób jak najlepiej zrealizować postulat dobrego życia⁴⁷.

Bycie osobą jest możliwe w odniesieniu do „sieci wymiany językowej” (*web of interlocution*), która w istotny sposób wpływa na proces samorozumienia. Według Taylora nie istnieje zbiór faktów pozainterypretacyjnych. „Należy przyznać, że intersubiektywna rzeczywistość musi być częściowo definiowana w terminach znaczeń. Owe znaczenia, jako subiektywne, nie pozostają w przyczynowej interakcji ze społeczną realnością stworzoną z niezależnych od nas faktów, ale jako intersubiektywne, są czymś konstytutywnym dla tej realności”⁴⁸. Ludzka podmiotowość nie spełnia powszechnie przyjmowanych w nauce warunków bycia obiektem badań naukowych. Nie posiadamy jej w takim sensie, w jakim dysponujemy własnym ciałem czy posługujemy się rzeczami. Pojęcia przejęte z nauk przyrodniczych, z ich bagażem znaczeń, okazują się mało przydatne w przypadku tego typu analiz. W procesie samorozumienia nie można pominąć kultury i historii, relacji politycznych i społecznych. Nowożytny projekt kulturowy, z którego wyłonił się monistyczny naturalizm przyrodniczy, był jednak bardziej skomplikowany. Wówczas także powstała koncepcja podmiotu niezaangażowanego, wraz z kluczową dla niej ideą autentyczności⁴⁹. Koncepcja ta narodziła się u schyłku XVII wieku na

⁴⁶ Por. Ch. Taylor: *Philosophy and Human Sciences...*, s. 205.

⁴⁷ Por. Ch. Taylor: *A Secular Age...*, s. 712–715; C. Calhoun: *Taylor Charles*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 9. Ed. E. Craig. London—New York: The Routledge Press, s. 276–279.

⁴⁸ Ch. Taylor: *Philosophy and Human Sciences...*, s. 38.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 7–9.

podłożu wcześniejszych sposobów rozumienia człowieka: Kartezjańskiego indywidualizmu oderwanej racjonalności; Locke'owskiego indywidualizmu politycznego, który z wolności jednostki czynił główną wartość chronioną; Kantowskiego postulatu autonomii woli w działaniu moralnym. Autentyczność nie jest jedynie prostą kontynuacją tych wcześniejszych sposobów myślenia, ale stanowi rezultat przyswojenia przez kulturę nowych form ekspresji „ja”, przede wszystkim związanych ze sferą przeżyć emocjonalnych. W sensie normatywnym — rozumiejąc te emocje, stajemy się pełnowartościowymi istotami ludzkimi. Analizą doświadczeń emocjonalnych podmiotu posłużyli się między innymi Anthony A.C. Shaftesbury, Francis Hutcheson, Jean-Jacques Rousseau⁵⁰. Taylorowi nie chodziło o negację znaczenia nauk przyrodniczych dla wiedzy o człowieku, ale o ustalenie właściwych relacji między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi. Nowy model nauki o człowieku winien uwzględniać różne języki służące do opisu sytuacji ludzkiej, czyli „subtelne języki ekspresji”. W pracy *Etyka autentyczności* autor pisał: „Stajemy się pełnymi podmiotami — zdolnymi rozumieć siebie i dzięki temu określać swą tożsamość — w wyniku przyswajania bogatych form ekspresji człowieka”⁵¹. Wynika z tego, że współczesny dyskurs moralny należy poszerzyć o kwestie wolicjonalno-emocjonalne. Do tych języków ekspresji należy niewątpliwie także język religijny, obejmujący zakres doświadczeń, charakterystyczny dla różnych praktyk religijnych. Zasadniczą uwagę Taylor poświęcał chrześcijaństwu, jednak analizując zjawisko spotkania kultur i wielokulturowości, brał pod uwagę również inne tradycje. Ideał podmiotu, potrafiącego obiektywnie postrzegać świat, nie kierując się zasadą interesowności, odniesiony do określonych modeli narracji, jest obecny we wszystkich wielkich tradycjach religijnych. Polega on na umiejętności rezygnacji bądź wyrzeczenia się, dzięki czemu stajemy się zdolni do zdystansowania się wobec naturalnych pragnień, aby określić, co naprawdę dla nas ważne. W zmodyfikowanej postaci ideał ten przetrwał także w kulturze zbudowanej na paradygmacie naturalistycznym, chociaż brakuje w nim motywacji działania w celu relatywizacji wartości wyższych⁵².

Krytyka naturalizmu, której dokonał Taylor, dotyczyła też problemu opisu jaźni (*self*). Nie sposób opisać ludzkiego „ja”, odwołując się

⁵⁰ Por. Ch. Taylor: *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak, 2002, s. 31–33.

⁵¹ Ibidem, s. 37.

⁵² Por. Ch. Taylor: *Pojęcie osoby*. Tłum. R. Wieczorek. W: *Filozofia podmiotu*. Wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2006, s. 417–419.

do koncepcji zewnętrznego obserwatora (zobaczyć siebie od zewnątrz). Jaźń w istotny sposób wiąże się ze „sferą ducha”, będąc jednocześnie sferą aksjologiczno-etyczną, a jej poznanie staje się możliwe jedynie w procesie autointerpretacji. Próby zewnętrznego opisu jaźni najczęściej wynikały z oddziaływania naturalistycznego paradygmatu naukowości na nauki humanistyczne. Taylor taką perspektywę badawczą jednoznacznie odrzucał — „nie jesteśmy podmiotami w sposób, w jaki jesteśmy organizmami, ani też nie mamy podmiotowości w sposób, w jaki mamy serca i wątroby. Jesteśmy żywymi istotami wyposażonymi w te organy zupełnie niezależnie od naszego rozumienia samych siebie, naszych autointerpretacji i znaczeń, jakie mają dla nas rzeczy”⁵³. Podmiotami stajemy się dzięki odniesieniu do świata dóbr (wartości). To sprawia, że możliwy staje się rozwój moralny osoby rozumiany jako wewnętrzne dojrzewanie. W trakcie życia proces autointerpretacji wciąż trwa, w tym czasie dokonujemy kolejnych artikulacji dobra najwyższego i dóbr z nim powiązanych. Podmiotu nie da się poznać przez obiektywny opis czy racjonalną argumentację. Jaźń można wyrażać w najgłębszym sensie w języku metafor i symboli. Pełny opis osoby ludzkiej okazuje się niemożliwy, gdyż osoba nie jest przedmiotem, któremu można się bezstronnie przyglądać. Brak nam wtedy dystansu do samego siebie, o który łatwiej w badaniu obiektów świata przyrody. Bycie podmiotem jest rodzajem autorefleksji i związanej z nią autoafirmacji; za ich pomocą określamy znaczenie rzeczy biorących udział w tym procesie. Stawanie się podmiotem stanowi indywidualne zadanie, ale łączy się z utrzymywaniem relacji z innymi podmiotami, a w efekcie — z ich sposobami autorefleksji i autoafirmacji. Ta wymiana może stać się z jednej strony pretekstem do uczucia resentymentu, kiedy we własnym odczuciu nie jesteśmy w stanie sprostać ideałom kulturowym funkcjonującym w określonych środowiskach, ale z drugiej strony może nas także rozwijać. Tożsamość osoby wpisuje się w „sieć rozmów”, dzięki czemu uczestniczymy w różnego rodzaju interakcjach⁵⁴. Zdaniem autora niniejszej pracy, z Taylorowskiej koncepcji podmiotu

⁵³ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 66.

⁵⁴ Definicja osoby, określenie warunków jej identyczności, jest jednym z najczęściej dyskutowanych zagadnień w filozofii anglosaskiej, funkcjonuje wręcz jako osobna dziedzina (*personal identity*) i ma ogromną bibliotekę monograficzną zbiorowych i autorskich publikacji. Należą do niej między innymi prace: *Personal Identity*. Ed. J. Perry. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press, 1975; *The Identities of Persons*. Ed. A. Oksenberg Rorty. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press, 1976; *Personal Identity*. Eds. S. Shoemaker, R.S. Swinburne. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

wynika teza, że poszukiwanie adekwatnej koncepcji osoby wymaga przyjęcia stanowiska pluralistycznego. Wynika z niego, że trzeba odrzucić tendencje monistyczne i uznać za normę postulat wielości sposobów przedstawiania ludzkiego „ja”.

Tendencje monistyczne dotyczące podmiotu wiążą się z naturalizmem przyrodniczym bądź ze stanowiskami filozoficznymi, które wpłynęły na jego ukształtowanie. Chodzi głównie o koncepcję osoby zaproponowaną przez klasyka empiryzmu Johna Locke’a. W jego ujęciu miejsce „ja” substancjalnego zajmuje „ja” rozumiane jako efekt samoświadomości (autorefleksji). Współczesna interpretacja Locke’a koncepcji osoby dokonana przez Dereka Parfita sugeruje, że o tożsamości osoby możemy mówić jedynie w sposób „punktowy” lub „neutralny” (*punctual self*), a to znaczy, że tożsamość zmienia się w zależności od zmiany zestawu wrażeń zmysłowych. Adama, który ma 5 lat, i Adama 45-letniego łączy jedynie subtelna więź psychologiczna, która wypływa z zawartości pamięci starszego. Możliwość zachowania tożsamości w czasie wypływa z faktu psychologicznej ciągłości jednostkowego ludzkiego życia, a ostatecznie zależy od ciągłości pracy mózgu, odgrywającego decydującą rolę w procesach psychicznych. Ciągłość ta nie musi być identyczna z ciągłością życia osoby. Ostatecznie, zdaniem Parfita, wiele problemów dotyczących człowieka — ciągłości jego życia i śmierci — da się rozwiązać bez odwoływania się do teorii tożsamości⁵⁵. W tym ujęciu tożsamość podmiotu traktuje się przedmiotowo, a to znaczy, że można go poznać dzięki chłodnemu i zdystansowanemu namysłowi intelektu. Jeżeli podmiot traktujemy jako coś neutralnego epistemologicznie, to w konsekwencji staje się on także czymś neutralnym aksjologicznie. Są tego trzy następstwa: zagrożenie związane z przedmiotowym traktowaniem siebie i innych osób; usprawiedliwienie niekonsekwencji w postępowaniu, ponieważ osoba, której tożsamość zmienia się pod wpływem nowych doświadczeń, nie przywiązuje się do wcześniej przyjętych zobowiązań moralnych; rozluźnienie relacji między jednostką a sposobem wartościowania. W konsekwencji historia osoby zostaje sprowadzona do zawartości jej indywidualnej pamięci, a nie do tego, w jaki sposób jej myślenie staje się elementem tradycji. Wszystkie te zarzuty Taylora wobec koncepcji Locke’a i jego kontynuatorów (Parfit) sprowadzają się do konkluzji, że punktowa koncepcja tożsamości osobowej nie daje się pogodzić z ideą całościowej interpretacji ludzkiego „ja”⁵⁶. Świadomość własnego „ja”

⁵⁵ Por. D. Parfit: *Pojęcie osoby i warunki jej identyczności*. Tłum. M. Iwański, S. Judycki, T. Szubka. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku...*, s. 464—466.

⁵⁶ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 99.

jest czymś innym od sumy zapamiętanych przez podmiot wrażeń zmysłowych czy doznań. Stanowi nową jakość, która jest niesprowadzalna do sumy jednostkowych doświadczeń i przeżyć. Co ciekawe, przedmiotem swej krytyki kanadyjski filozof uczynił też tradycję pokartezjańską, szczególnie fenomenologię, która za Husserlem uznała „ja absolutne” za kryterium oceny treści ludzkiego poznania, a także treści przeżyć. Stanowisko to wiązało się z ahistorycznym rozumieniem podmiotu. Umieszczało go poza czasem, kulturą, aksjologią i zawartymi w nich treściami sensotwórczymi. Konkludując: pełny i ostateczny opis człowieka jest niemożliwy, ponieważ nie jest on przedmiotem, któremu można się bezstronnie i bezzakołoniowo przyglądać. Kolejne ludzkie doświadczenia, autointerpretacje są istotnym czynnikiem konstytuującym tożsamość podmiotową. Ten proces trwa i przynosi kolejne odpowiedzi oraz buduje wewnętrzny sens naszego życia. Rola kultury polega na dostarczeniu mu nowych form artykulacji.

W miejsce obiektywnego i ahistorycznego opisu jaźni Taylor zaproponował „zasadę najlepszego objaśnienia” (*the best account principle*). Jej zadanie polega na ukazaniu różnorodności możliwych sposobów przeżywania i nadawania sensu ludzkiemu życiu. Rozstrzygnięcia mają charakter indywidualny, chociaż język i sposób przedstawiania odnoszą się do treści niejawnych, czyli takich, których sobie nie uświadamiamy, a które są częścią tradycji. Sens ten może być zawarty w wypowiedziach jednostki na własny temat, chociaż częściej bywa widoczny w różnych formach ludzkich przeżyć i doświadczeń. Pytając o własną osobę, pytamy o kształt swego życia jako całości, biorąc pod uwagę siebie z różnych okresów⁵⁷. Ważne są dwa wymiary przeżycia „ekstatycznego”, warunkujące rozumienie „ja”: ten, który dotyczy przeszłości, i ten, który wskazuje cel do zrealizowania w przyszłości. Zasada najlepszego objaśnienia jest osadzona w filozofii hermeneutycznej. Dla Taylora, idącego tu tropem francuskiego hermeneuty Paula Ricoeura, człowiek jest istotą dynamiczną, stale się rozwijającą. Rozwój osobowy dokonuje się w procesie autointerpretacji, przy czym owo samorozumienie jest częścią kulturowych narracji, w których zawarte są opowieści o tym, jak inni to robili przed nami. Gdy własne życie i doświadczenia stają się dla mnie zrozumiałe dzięki poznaniu tych narracji, wówczas osobistą historię życia traktuję jako część większej całości. Można te opowieści akceptować jako dobrą ilustrację własnego losu lub się wobec nich zdystansować, przyjmując inne rozstrzygnięcia. W kontekście relacji

⁵⁷ Por.: Ch. Taylor: *Samointerpretujące się zwierzęta...*, s. 264–266; W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność...*, s. 174–175.

między tradycją a zdarzeniami własnego życia budujemy swą autonomiczność⁵⁸. Narracyjność i dziejowość stanowią warunek rozumienia własnego „ja”. „Jesteśmy podmiotami jedynie w relacji do rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia, lub tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia. Te grupy mogą się oczywiście na siebie nakładać. Podmiotowość istnieje w obrębie czegoś, co nazywam »sieciami rozmowy«”⁵⁹. Obraz podmiotu poza sieciami rozmowy z reguły kończy się doświadczeniem kryzysu tożsamości i sprawia, że jednostka traci zdolność do formułowania sądów na temat własnego istnienia. W dialogu z innymi nabywamy kompetencji językowych, a wraz z nimi uczymy się określonych sposobów wartościowania.

Podsumowując, Taylorowska koncepcja człowieka opiera się na klasycznym przeciwstawieniu dwóch perspektyw: przyrodniczej i duchowej. To, co jest charakterystyczne dla człowieka, wiąże się z duchowym wymiarem życia. Nowożytny naturalizm, z dominującą rolą nauk przyrodniczych, proponuje monistyczną koncepcję człowieka, którą kanadyjski filozof określił mianem „humanizmu wyłączonego”. Jest to stanowisko przyjmujące naturalistyczny sposób rozumienia człowieka i sprowadzające (redukujące) duchowy wymiar jego istnienia do tego, co uwarunkowane biologiczną naturą. W tym ujęciu sens naszego życia wynika z przystosowania się do warunków bytowania i współistnienia z innymi⁶⁰. Ludzkie zdolności poznawcze, a także ich efekty: teorie naukowe, etyczne, religijne, są wtedy odległą konsekwencją takiego przystosowywania się, rozbudowaną wersją tych umiejętności, które mają zwierzęta. Stanowisko pluralistyczne w rozumieniu człowieka, reprezentowane przez Taylora, polega na krytyce naturalistycznego monizmu, ponieważ w jego ramach trudno znaleźć adekwatny sposób wyrażania wielobarwnych i złożonych ludzkich odczuć i przeżyć, a ostatecznie określić pełnię (sens) istnienia. Tej pełni

⁵⁸ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 100, 181.

⁵⁹ Ibidem, s. 70.

⁶⁰ Zdaniem Clifforda Geertza, prace Charlesa Taylora przyczyniły się do zwalczania zjawiska naturalizacji nauk przyrodniczych, co należy uznać za jego ogromną zasługę. Nie przyczynił się jednak do powiązania nauk przyrodniczych z ich ludzkimi korzeniami, co miaoby zapobiec powstawaniu różnych pseudonaukowych koncepcji, które pod pozorami naukowości odwołują się do różnego typu irracjonalizmów. Por. C. Geertz: *Niepojęte oziębienie stosunków: Charles Taylor i nauki przyrodnicze*. W: I d e m: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Tłum. Z. P u c e k. Kraków: Universitas, 2003, s. 180—199.

można szukać na różne sposoby, chociaż zazwyczaj dzieje się to poza porządkiem przyrodniczym. Rozumienie „pełni” ma związek z określoną tradycją kulturową. „Może oznaczać osiągnięcie komunii z kosmicznym porządkiem, tożsamości z Brahmanem, jedności z Bogiem, harmonii z panteistyczną naturą, albo też osiągnięcie racjonalnego wglądu w rzeczywistość, znalezienie siły, by powiedzieć »tak« wszystkiemu, czym się jest [...]. Zasoby te mogą być odnajdywane na wiele różnorodnych sposobów »na zewnątrz« lub »do wewnątrz«. Mogą być odnoszone do nas jako coś, co widzimy (jak Idee), albo coś, co słyszymy (»głos natury«), albo jako coś, co zstępuje na nas”⁶¹. Pluralizm aksjologiczny nie oznacza odrzucenia przyrodniczego obrazu świata, ale skupia się na obronie wymiaru „ducha” w teoriach dotyczących człowieka i koncepcji kultury. Obszar „ducha” jest otwarty na różnorodność doświadczeń, może zatem także być pojmowany wielorako. Obecnie jedno z zadań filozofii religii polega na znalezieniu właściwego języka i sposobu przedstawiania tego wymiaru, który można by przełożyć na inne obszary wiedzy. Taylor nie odrzucał wszystkich form indywidualizmu, ale jedynie tę jego postać, która afirmując prawo do wolności, nie podpowiada sposobów jego realizacji (atomizm społeczny). Brak idei silnego wartościowania sprawia, że jednostka poszukuje dróg samorealizacji, dystansując się od tradycji i przynależności do określonej wspólnoty kulturowej, politycznej czy religijnej.

Krytyka monistycznego rozumienia kultury

Stanowisko pluralistyczne związane jest z krytyką różnych postaci monizmu. Ch. Taylor i A. MacIntyre zgadzali się z tym, że w naukach przyrodniczych w XVIII wieku doszło do zanegowania, wyróżnionej przez Arystotelesa, celowej przyczyny istnienia świata. Uznając autorytet nauk przyrodniczych, nowożytne ujęcia filozofii praktycznej odrzuciły koncepcję *telos* w rozumieniu ludzkiego działania. W przypadku MacIntyre’a krytyka naturalistycznego monizmu wynikała z analizy „oświeceniowego projektu kulturowego” (*the enlightenment project*)⁶². Przedmiotem krytyki były szczególnie koncep-

⁶¹ Ch. Taylor: *Moralna topografia jaźni...*, s. 240.

⁶² Niekiedy MacIntyre’a przedstawia się przede wszystkim jako krytyka liberalizmu. Por. M. Żardecka-Nowak: *Konsekwencje i niekonsekwencje antyliberalizmu Alasdaira MacIntyre’a*. W: *Fundamentalizm i kultury*. Red. M. Szulakiewicz i Z. Karpus. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005, s. 393–408.

cje etyki związane z filozofią oświecenia i nurtami pooświeceniowymi, dotyczyły głównie utylitaryzmu, emotywizmu i perspektywizmu. Filozofowie nowożytni wprowadzili koncepcję nieteleologicznej, ahistorycznej, powszechnie prawodawczej racjonalności, która wyznaczała standardy naukowe, etyczne, prawne, polityczne. W ocenie MacIntyre'a, projekt ten poniósł teoretyczne i praktyczne fiasko, co z kolei stało się przyczyną problemów współczesnej kultury, a także powodem niewspółmierności debat moralnych, które u swych podstaw mają schematy argumentacyjne wypracowane w obrębie tego projektu. Oświecenie nie jest jednym fenomenem kulturowym, ale ma wiele postaci. Zatem można mówić o oświeceniu szkockim, niemieckim, francuskim, a każde z nich jest złożone i wielowątkowe. W tych wielu nurtach daje się wszakże odnaleźć wspólny rys, który składa się na „oświeceniowy projekt kulturowy”. MacIntyre'a interesowało badanie historycznych korzeni tego projektu, ale przede wszystkim jego wpływ na myślenie współczesne⁶³. Ostateczne niepowodzenie projektu oświeceniowego w XX wieku wiązało się z odrzuceniem klasycznego schematu argumentacji etycznej.

Schemat klasyczny opierał się na trójczłonowym schemacie: koncepcji „człowieka-jakim-jest-faktycznie”, „człowieka-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-urzeczywistnił-swą-istotę”, przejścia od stanu pierwszego do drugiego. Schemat ten obejmował: teorię cnót, rozumianych jako zalety charakteru, relacje między zaletami intelektu i zaletami woli, koncepcję prawa naturalnego oraz ostatecznego celu ludzkiego istnienia (*telos*). Wszystkie elementy tworzyły tu spójną całość, ich uznanie i aktualizacja wiązały się z realizacją postulatów szczęśliwego życia (*eudajmonii*). W rozumieniu klasycznym dla wszystkich istot ludzkich cel był wspólny, różniły nas sposoby realizacji tegoż celu. Rezygnacja z koncepcji *telos*, jaka dokonała się w filozofii nowożytnej, w odniesieniu do człowieka prowadziła do zanegowania drugiego elementu klasycznego schematu argumentacji etycznej, mianowicie koncepcji „człowieka-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-urzeczywistnił-swoją-istotę”, inaczej: „człowieka-który-urzeczywistnił-cel”⁶⁴. W ujęciu klasycznym zadanie rozumu polegało na poznaniu uniwersalnego *telos* i wypełnieniu go indywidualną treścią. Treści te dotyczyły okoliczności życia jednostki we wspólnocie oraz powiązane były zależno-

⁶³ Por. A. MacIntyre: *Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych*. Tłum. A. Orzechowski. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka*. Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, s. 250–269.

⁶⁴ Por.: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 1996, s. 112–114; W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność...*, s. 207–230.

ściami moralnymi i instytucjonalnymi (greckie *polis*, średniowieczne *civitas Dei*). Nowożytny rozum empiryczny nie poszukiwał teleologicznych właściwości w przyrodzie ani racji celowościowych w naturze ludzkiej. Wiedza o naturze miała być konsekwencją żmudnego badania doświadczalnego i eksperymentów.

Brak oparcia w *telos* sprawił, że natura została pozbawiona wymiaru aksjologicznego i normatywnego. W ówczesnych teoriach etycznych rozważano kwestie obowiązków i zaleceń moralnych, pozabiając je wszakże kontekstu teleologicznego. Naturę ludzką zaczęto pojmować jako sprzeciwiającą się zaleceniom rozumu. Zmieniło się też podstawowe zadanie moralne człowieka — nie polegało ono już na poszukiwaniu form spełnienia w odkrywaniu swego miejsca w porządku natury, ale na odwróceniu się od naturalnych skłonności i zwróceniu ku powinnościom wyznaczanym przez prawa uniwersalnego rozumu praktycznego bądź konsensualne reguły życia społecznego⁶⁵. W oświeceniowym projekcie kulturowym doszło do wypracowania nowej koncepcji etyki, w której systematycznie zmniejszało się znaczenie tradycyjnych autorytetów — instytucjonalnych i osobowych. Postulat autonomiczności działania moralnego łączono z odrzuceniem tradycyjnych form życia, związanych z aktywnością zawodową, rodzinną i społeczną, oraz z wypracowaniem nowych, które nie potrzebowały już trwałego umocowania w tradycji. Ta zmiana przyczyniła się, w przekonaniu MacIntyre'a, do rozpadu więzi społecznych, a także zaniku powinności moralnych łączących się z działalnością publiczną i pracą zawodową. Praktyki związane z życiem codziennym przestały być traktowane jako sposób kształtowania zalet charakteru (cnót) i osiągnięcia stanu eudajmonii⁶⁶. Milczącym założeniem świeckiej i liberalnej interpretacji rzeczywistości jest przekonanie, że nie ma żadnej wizji powołania i spełnienia się istoty ludzkiej, ponieważ brak nam jakichkolwiek — wynikających z natury — odpowiedzi, w jaki sposób to uczynić. Współcześnie traktuje się tę wizję jako element życia prywatnego, a sugestie na ten temat postrzegane są jako zagrożenie niezależności jednostki.

MacIntyre krytykował oświeceniową wersję monizmu kulturowego. Twierdził, że poszukiwanie powierzchownych podobieństw, opartych na jednym schemacie racjonalności może doprowadzić do przyjęcia fałszywej tezy o jednolitości obrazu świata. Niepowodzenie

⁶⁵ Por. A. MacIntyre: *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*. „Listening” 1991 (Spring), no 26, s. 96—110.

⁶⁶ Por. A. MacIntyre: *Jak zalety moralne stają się występami*. Tłum. T. Szawiel. „Znak” 1978, nr 2 (284), s. 186.

oświeceniowego projektu kulturowego wiązało się z nieudaną próbą stworzenia jednego — monistycznego — modelu racjonalności i zastosowania go do wielu dziedzin wiedzy. Jednak wbrew oczekiwaniom filozofia nowożytna nie wypracowała jednego modelu racjonalności; proponowała raczej wiele sposobów jej rozumienia. Jeden z nich przedstawili twórcy francuskiej encyklopedii, inny zaproponował Jean-Jacques Rousseau, jeszcze inny — Jeremy Bentham, kolejny — szkoccy „filozofowie zdrowego rozsądku”, najbardziej reprezentatywną dla tego okresu przedstawił Immanuel Kant. Współczesne teorie racjonalności rozszerzyły zakres owej różnorodności. Z czasem wielość sposobów uzasadnień tego, co uznawano za racjonalne, zyskała akceptację intelektualnych spadkobierców filozofii oświecenia. W konsekwencji okres pooświeceniowy charakteryzuje się rozmaitością założeń i sposobów argumentacji moralnej, która momentami zaczyna przytłaczać⁶⁷. Różnorodność ta jest odbierana jako porażka koncepcji uniwersalizmu etycznego w jakiegokolwiek jego postaci, ponieważ nie udało się ustalić wspólnego kodu dotyczącego dyskusji na temat współczesnych problemów moralnych. Monistyczna teoria racjonalizmu oświeceniowego największą szkodę przyniosła humanistyce. Kształtowanie obrazu świata w oderwaniu od tradycji, historii i kultury sprawiło, że pewien rodzaj myślenia ukształtowany w XVIII wieku uznano za ostateczny i niepodważalny. To jednak stanowi, zdaniem MacIntyre’a, pewnego rodzaju złudzenie, które zostało przyjęte na zasadzie bezrefleksyjnej oczywistości. Nasuwa się pytanie: jak spełniać wymogi racjonalności w sytuacji istnienia wielu jej modeli? Współcześnie stoimy w obliczu niekonkluzywności każdego sporu toczącego się w humanistyce. Oznacza ona, że aksjologicy i etycy czują się bezradni wobec problemu wielu indywidualnych, teoretycznych nastawień i pozaracjonalnych preferencji, których nie sposób uporządkować.

MacIntyre niepowodzenie w budowie spójnego ładu etycznego, opartego na koncepcji jednego modelu racjonalności, pokazywał na przykładzie utylitaryzmu. Podjęta w utylitaryzmie próba uzasadnienia przekonań moralnych prowadzących do życia szczęśliwego, a mających za podstawę nieteleologiczne rozumienie natury ludzkiej, ostatecznie zakończyła się niepowodzeniem. Stało się tak z dwóch powodów: po pierwsze, przyjęty przez utylitarystów paradygmat naukowości nie pozwalał na uzasadnienie prawdziwości zdań etycznych; po

⁶⁷ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Tłum. A. Chmielewski i inni. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007, s. 53—54.

drugie, nie można z dążenia do szczęścia indywidualnego wywieść logicznie dążenia do szczęścia powszechnego. Największy problem dotyczył pogodzenia interesu jednostki z interesem społecznym; skądinąd wiemy, że często w tym wypadku dochodzi do konfliktów⁶⁸. Dbanie o dobro własne jest czymś naturalnym, trudno jednak w tym ujęciu uzasadnić zainteresowanie dobrem publicznym, które byłoby czymś więcej aniżeli wypełnianiem narzuconych przez prawo nakazów (takich jak płacenie podatków). Zdaniem MacIntyre'a, późniejszy triumf intuicjonizmu i emotywizmu, w dziewiętnastowiecznej anglosaskiej filozofii moralnej, wiązał się z niepowodzeniem w uzasadnieniu reguł etycznych dotyczących zaangażowania w realizację dobra społecznego. Intuicjoniści uznali, że podstawowe pojęcia etyczne są wyrazem prostych intuicji, niedających się wyrazić w języku nauki, a emotywiści przyjęli, że są odzwierciedleniem ludzkich emocji, które wychodzą poza sferę dyskursu, kiedy to wszelkie sądy wartościujące i normatywne są traktowane jako wyraz podmiotowej ekspresji. Każdy sąd tego typu jest sądem emotywnym, wyrażającym uczucia bądź preferencje moralne. Emotywiści doszli do granicy, której nie można było przekroczyć; tą granicą był subiektywizm etyczny i wynikająca z niego teza o niemożności formułowania ogólnych zasad postępowania. Nie da się ich uprawomocnić w efekcie oparcia na procedurach metodologicznych, przyjętych w naukach empirycznych bądź ścisłych.

W odpowiedzi na kulturę emotywistyczną „filozofowie analityczni odnowili Kantowski projekt mający na celu wykazanie, że autorytet i obiektywność zasad mają swoje źródło w posługiwaniu się rozumem. Stąd ich głównym zamierzeniem było — a w istocie nadal jest — wykazanie, że każdy racjonalny podmiot jest logicznie zmuszony akceptować zasady moralności właśnie dlatego, że jest racjonalny”⁶⁹. Zasadność takiego toku myślenia można przyjąć wtedy, gdy założymy jeden sposób pojmowania racjonalności, uznawany przez wszystkie rozumne podmioty. Problem pojawia się wówczas, gdy nie można przyjąć tezy o „jednym rozumie”. Jeśli wziąć pod uwagę dwie aktywności rozumu, wyróżnione przez Kanta: teoretyczną i praktyczną, okaże się, że chodzi o to, aby wypracować reguły przekładania racjonalności teoriopoznawczej na racjonalność związaną z filozofią moralną. Dzięki temu zdania etyki spełniałyby kryteria naukowości. Ale taka koncepcja opiera się na tezie monizmu epistemologicznego, od-

⁶⁸ Por.: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 133; J. Jaśtał: *Etyka cnót, etyka charakteru*. W: *Etyka i charakter*. Red. J. Jaśtał. Kraków: Aureus, 2004, s. 19–20.

⁶⁹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 134–135.

noszącego się do każdego człowieka i każdej sytuacji (imperatyw kategoryczny). Niepowodzenie oświeceniowego projektu kulturowego polega — po pierwsze — na tym, że współcześnie nie można uzasadnić istnienia jednego modelu racjonalności, a po drugie — że trudno w jednej formule rozumu praktycznego pogodzić konieczność przestrzegania prawa moralnego z prawem do poszanowania autonomii wyboru każdej jednostki. Zdaniem MacIntyre'a, prawo logiczne, o którym pisał Kant, nie jest tożsame z prawem moralnym, w obu tych przypadkach pojęcie „prawo” ma inną zawartość treściową i z tego powodu są na sobie nieprzekładalne.

Jako przykład łączenia prawa logicznego z prawem moralnym można podać argumentację anglosaskiego filozofa religii i etyka Ralpha C.S. Walkera⁷⁰. Autor odwołał się do koncepcji Kanta. W jego przekonaniu istnieją, znane nam *a priori*, obiektywne imperatywy kierujące naszym myśleniem i działaniem. Zdaniem Walkera, termin „imperatyw” odnosi się do obiektywnych zasad etyki, a także do praw rozumu teoretycznego, jak prawa logiki i zasady wnioskowania niededukcyjnego. Te prawa są obiektywne, ponieważ obowiązują niezależnie od naszych indywidualnych przekonań i nastawień. Takie poszerzenie znaczenia pojęcia „imperatyw” wynika z przekonania samego Kanta. Filozof z Królewca twierdził, że prawo moralne i prawa teoretyczne mają taki sam status — są prawami racjonalnymi i prawami czystego rozumu, odkrywanyymi przez nas jako prawa konieczne, o powszechnym walorze obowiązywania. Nie można rozstrzygnąć kwestii uniwersalności tych praw bez wcześniejszego uznania, że istnieją obiektywne zasady czystego rozumu, które mają niebagatelny wpływ na to, co jest przedmiotem naszego doświadczenia. W poznaniu zmysłowym ujmujemy różnorodność zjawisk wpisanych w aprioryczne formy czasu i przestrzeni. Zadanie intelektu jest analityczne i syntetyczne, dzięki niemu potrafimy wyróżnić ogólne cechy zjawisk i wpisać je w odpowiednie kategorie. Intelekt „nakłada” aprioryczne reguły poznania na obiekty zmysłowe, w ten sposób stają się one elementem rozumnego obrazu świata. Wiedza aprioryczna daje gwarancje pewności poznania, ale jej rzetelność wynika z ewolucji wiedzy, czyli jej systematycznego przyrostu. Kant miał świadomość trudności, jakie kryją się w zagadnieniu pewności wiedzy, ale ostatecznie ich nie rozwiązał. Ten właśnie wątek myśli filozofa z Królewca próbował rozwinąć Ralph Walker.

⁷⁰ Por. R.C.S. Walker: *Imperatywy kategoryczne*. Tłum. P. Gutowski. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku...*, s. 532.

Zdaniem Walkera, objaśnienie relacji między porządkiem umysłu a światem musi się odwoływać do jakiejś trzeciej rzeczy lub ich zbioru. Skoro wszystkie wyjaśnienia w tej mierze mają charakter arbitralny, to nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że istnieje celowo działający podmiot, który odpowiada za spójność wiedzy, jaką posiadamy. Podmiot ten nie jest wprawdzie obdarzony niezwykle mocą do sprawowania stałej kontroli nad naszymi umysłami, ale „dzięki niemu możemy mieć wiedzę o świecie i o sobie nawzajem; dostarcza się tym samym niezbędnych warunków dla osiągnięcia w świecie jakichkolwiek wartości”⁷¹. Nie wynika jednak z tego, że ów podmiot zdołał posiadać wszystkie właściwości Boga w rozumieniu chrześcijaństwa, judaizmu czy islamu. Nie oznacza również, że jest wszechwiedzący, ponieważ to uniemożliwiłoby rozwój wiedzy. Nie przesądza także tego, że jest to jeden Bóg — jeden idealny podmiot odpowiadający za korespondencję prawdy, która w każdym umyśle pozwoli na ustalenie podobnej zależności między myślą i rzeczą. Tylko Bóg (Absolut), jako jedyny, może spełniać jednocześnie wszystkie te cechy, czyli: konieczność, nieskończoność, wszechmoc, jedność, wieczność. Idea Boga, pozbawiona jakichkolwiek cech zmysłowych, wpisana w czysty rozum teoretyczny, gwarantowałaby transcendentną jedność obrazu świata⁷². Względy, które przemawiają za przyjęciem jednego podmiotu, są natury estetycznej i praktycznej. Przeciwna temu teza, że istnieje „wielu bogów”, w kontekście korespondencyjnej teorii prawdy okazuje się problematyczna. Zasady filozofii analitycznej podpowiadają, że należy wybierać rozwiązania najprostsze — lepiej opowiedzieć się za jednym podmiotem gwarantującym jedność wiedzy niż za wieloma podmiotami. Walker preferował stanowisko monizmu epistemologicznego, ponieważ to w nim pomiędzy zjawiskami a podmiotowymi regułami poznania znajduje się idea jedności podmiotu transcendentnego. Zatem koncepcja „jednego Boga” jest użyteczna z punktu widzenia jedności wiedzy wykorzystanej w budowaniu spójnego obrazu świata, kiedy to bardziej użyteczny jest jeden model wiedzy, w tym także wiedzy z zakresu filozofii moralnej. Decyzja, że korzystniej wybrać jeden podmiot niż wielość podmiotów jedności transcendentnej, jest mimo wszystko arbitralna.

Próby tworzenia etyki zgodnie z koncepcją jednego modelu racjonalności praktycznej, nawet jeżeli odwołujemy się do przesłanek teistycznych, są skazane na niepowodzenie. Na potwierdzenie tego

⁷¹ Ibidem, s. 542.

⁷² Por. ibidem, s. 545—546.

MacIntyre pisał: „Świadectwo porażek spadkobierców Kanta w tych próbach zawiera się w recenzjach książek, publikowanych na łamach specjalistycznych czasopism filozoficznych. Działy recenzji tych periodyków to cmentarzysko konstruktywnej filozofii akademickiej; ich lektura rozwiewa wszelkie wątpliwości co do możliwości osiągnięcia racjonalnej zgody na gruncie współczesnej akademickiej filozofii moralnej”⁷³. Nie zdołaliśmy jak dotąd wypracować żadnych uniwersalnych standardów, które pozwalałyby oceniać, które z teorii spełniają kryteria racjonalności. Nie można jednak na tej podstawie wyciągać wniosku radykalnie przeciwnego, czyli aprobującego tezę anarchizmu epistemologicznego i wiążącego się z nim relatywizmu etycznego, w którym każdy sam sobie ma wyznaczać miarę właściwego postępowania.

U kresu oświeceniowego projektu kulturowego lokuje się filozofia Nietzschego, którego intelektualna zasługa polegała na obnażaniu słabości konstruowania pozornej koherencji myślenia i działania. Autor *Dziedzictwa cnoty* cenił niemieckiego filozofa za diagnozę wyjaśniającą upadek oświeceniowego postulatu racjonalnego usprawiedliwienia teorii etycznych. Natomiast nie aprobował jego koncepcji subiektywizmu etycznego, z której nie wynika konstruktywna propozycja, w jaki sposób rozwiązywać współczesne dylematy moralne. Obecnie można mówić o blokadzie komunikacji mającej swe źródło w różnorodności i niewspółmierności dwudziestowiecznych debat etycznych. Przypominają one targ, na którym handluje się ideami, sposobami na życie, środkami perswazji — na podobieństwo transakcji dokonywanych w gospodarce⁷⁴. Jednostka, uznając kolejne nietrwałe konsensusy, może oczekiwać, że takie postępowanie przyczynia się do zwiększenia efektywności działań instytucji i w efekcie — do zaspokojenia jej własnych pragnień. W odpowiedzi na kryzys oświeceniowych modeli argumentacji etycznej zazwyczaj przywołuje się Nietzscheański postulat subiektywizmu etycznego, inaczej — perspektywizmu. W *Radosnej wiedzy* Nietzsche kwestionował możliwość oparcia moralności na sumieniu, prawie naturalnym, Kantowskim imperatywie kategorycznym, uczuciach moralnych czy jakichkolwiek innych próbach uzasadniania twierdzeń etycznych. Pisał: „[...] jeżeli moralność jest niczym więcej jak tylko wyrazem woli, moja moralność jest wyrazem mojej woli. Nie ma w niej wówczas miejsca dla takich fikcji jak prawa naturalne, użyteczność czy największe szczęście dla największej liczby ludzi. Sam muszę teraz zapisać nowe tablice

⁷³ A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 453.

⁷⁴ Por. ibidem, s. 456.

dobra”⁷⁵. Teza, że podmiot potrafi sam stworzyć zestaw dóbr, które potem urzeczywistni, oznacza relatywizm etyczny. Wielkość Nietzschego nie tkwi w zaproponowanym przezeń stanowisku, lecz w wykazaniu nieodpowiednich uzasadnień teorii etycznych. Zdaniem MacIntyre’a, niemiecki filozof uchwycił wewnętrzną sprzeczność myślenia oświeceniowego, wynikającą z niemożności pogodzenia indywidualizmu z aspiracjami nowoczesności do formułowania zasad, które obowiązują powszechnie. Teoria etyczna jako generalna norma dotycząca ludzkiego postępowania jest nie do pogodzenia z wielością jej zastosowań. Chcąc być konsekwentni, musimy wybrać jedną z dwóch możliwości: być niewrażliwymi na złożoność sytuacji bądź stale modyfikować ogólne zasady i dostosowywać je do zmieniających się warunków życia. Najczęściej wybiera się to drugie rozwiązanie, a wówczas ideały moralne stają się „instrumentem jednostkowych pożądań i woli”, często ubranych w odpowiednią szatę racjonalnego myślenia⁷⁶. Konkluzja rozumowania jest taka, że poszukiwanie podstawowych przesłanek uzasadnienia racji etycznych zmusza nas do wyjścia poza granice nowożytnego pojmowania racjonalności i szukania ich głębszych podstaw.

Nietzscheański projekt rewitalizacji kultury, oparty na koncepcji *Übermenscha*, nie zyskał, podobnie jak inne teorie oświeceniowe, aprobaty MacIntyre’a. Przyczyną krytycznej oceny Nietzscheańskiego i ponietzscheańskiego perspektywizmu była niemożność połączenia w ramach tego projektu postulatu autentyczności działań z postawą współodpowiedzialności za realizację dobra wspólnego w określonej społeczności lokalnej. W modelu perspektywistycznym postulat życia autentycznego realizuje się w oderwaniu od wspólnoty i zobowiązań moralnych wobec innych podmiotów. W takim ujęciu racjonalne uzasadnienie tezy, że nasze życie może być rodzajem służby bądź „ofiary złożonej z własnego życia” na rzecz innych, jest właściwie niemożliwe. Stanem naturalnym dla człowieka staje się troska o samego siebie — i wyłącznie o siebie⁷⁷. Ten szczególny, zracjonalizowany egocentryzm, przechodzący w egoizm, zyskuje polityczną aprobatę w postaci państwa liberalnego. Standardy etyczne podlegają kryteriom ocen wypracowanym w ekonomii, w ramach procedur orzeczeń sędziow-

⁷⁵ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 215; por. F. Nietzsche: *Radosna wiedza*. Tłum. M. Łukasiewicz. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2008, s. 125—126.

⁷⁶ Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 128.

⁷⁷ Por. A. MacIntyre: *Dependent Rational Animals. Why Beings Need the Virtues*. London: Gerald Duckworth Press & Co. Ltd., 1999, s. 162—163.

skich⁷⁸. Ocena spuścizny oświecenia, dokonana przez MacIntyre'a, była krytyczna. Jego zdaniem, istotną cechą współczesnych debat, ukształtowanych na schemacie wywodzącym się z oświeceniowego projektu kulturowego, jest ich niekonkluzywność i niewspółmierność. Są trzy przyczyny tego zjawiska.

Pierwsza przyczyna wynika z nieprzekładalności pojęć stosowanych w różnych koncepcjach etycznych. Znaczenie terminu zależy od jego umiejscowienia w teorii, z którą jest związany, dlatego jeżeli nawet poprawnie zdefiniujemy wybrany przez siebie termin w języku jednej teorii, to będzie on nieprzekładalny na język innej teorii. W tym przypadku sama logika staje się narzędziem mało przydatnym w rozstrzyganiu tego typu sporów. Niekiedy myślenie o wartościach i zasadach etycznych z perspektywy sporu sprawia, że obrona danego poglądu wiąże się z zacieśnianiem własnego stanowiska. Jeżeli uczestnicy sporu — zwolennicy utilitaryzmu, etyki Kanta, tomizmu, filozofii Nietzschego — zdają sobie sprawę ze złożonego charakteru debaty moralnej, a jednocześnie zakładają oświeceniowy uniwersalizm, to dyskusja staje się rejestrem odmiennych zdań na określony temat. Wówczas uniwersalizm zamiast być ułatwieniem, staje się przeszkodą w nawiązaniu rzeczowego dialogu między stronami.

Druga przyczyna niekonkluzywności i niewspółmierności debat moralnych ma swe źródło w błędnym przekonaniu, że istnieją obiektywne, ponadhistoryczne, bezosobowe kryteria rozstrzygania sporów. Zgodnie z intencjami swych zwolenników kryteria te dają się oddzielić od przesłanek emocjonalnych, aksjologicznych, teoriopoznawczych czy światopoglądowych. Można się do nich odwołać, aby jednoznacznie ustalić, za którym ze stanowisk w sporze przemawiają racje na rzecz jego przyjęcia. Uniwersalistyczne roszczenia każdej ze stron mają na celu dodanie wnioskowi rangi zdania ostatecznego i niepodważalnego. MacIntyre uważał, że tezy ostateczne stanowią ideologiczne narzędzie w walce o dominację, którym posługują się zwolennicy monistycznych teorii etycznych. Każda ze stron biorących udział w debatach wysuwa argumenty mające taką samą zdolność formułowania tez o niekwestionowanej ważności. Dlatego spory dotyczące między innymi kwestii bioetycznych, moralnej oceny postępu technologicznego bądź życia gospodarczego i politycznego ostatecznie pozostają nierozstrzygnięte.

⁷⁸ Por. A. MacIntyre: *Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych*. Tłum. A. Orzechowski. W: *Etyka i polityka*. T. 2. Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 2009, s. 267—269.

Trzecia przyczyna współczesnych sporów etycznych to posługiwanie się przez rozmówców pojęciami i schematami argumentacyjnymi zróżnicowanymi ze względu na to, że pochodzą z różnych tradycji i zostały ukształtowane pod wpływem innych czynników historycznych i kulturowych⁷⁹. W tej sytuacji niekonkluzywność i niewspółmierność są efektem braku metakryterium, czyli niemożności ponadsystemowego uzasadnienia podstawowych racji etycznych. W konsekwencji coraz mniejszą wagę przywiązuje się do osiągnięcia powszechnej zgody w sprawach kluczowych. Prowadzi się debaty dla samych debat, nie oczekując rozstrzygnięcia. Są one raczej relacją z rozbieżnych poglądów i opinii na dany temat; ewentualnie rozwiązań sporów szuka się w werdyktach prawnych⁸⁰. Nie etyk ani nie teolog moralista, lecz sędziowie i prawnicy stają się arbitrami w rozstrzyganiu dylematów moralnych. Tego typu sytuację należy jednak uznać za porażkę koncepcji etycznych wypracowanych w ramach oświeceniowego projektu kulturowego. Niemożność wypracowania jednego, uzgodnionego modelu argumentacji sprawia, że we współczesnych debatach zazwyczaj pospiesznie rezygnuje się z tego, co stanowi fundament myślenia etycznego, czyli z poszukiwania aksjologicznej i normatywnej płaszczyzny łączącej odmienne stanowiska⁸¹.

MacIntyre nie skupiał się wyłącznie na odnajdywaniu sprzeczności w nowożytnych koncepcjach rozumu praktycznego, ale szukał także dróg wyjścia z tej sytuacji. Proponował, aby wrócić do przedracjonalnych źródeł wrażliwości, w których zawarte są nasze podstawowe intuicje na temat dobra. Chodzi o powrót do ontycznych podstaw intuicji, przekroczenie barier wynikających z logicznych form dyskursu. W tym, co przedracjonalne, kryje się podstawowa ludzka orientacja na dobro. Mowa, która służy wyrażeniu tej intuicji, staje się możliwa dzięki językowi symboli, metafor i mitów. Dzięki nim to, co nieuwarunkowane, zostaje wyrażone w uwarunkowanej postaci. W tym wypadku dyskurs stanowi rodzaj hermeneutycznej rozmowy, wspólnego

⁷⁹ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 54–56, 456; A. Chmielewski: *MacIntyre’a współczesna filozofia polityczna*. W: A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 18–19.

⁸⁰ Por. ibidem, s. 465.

⁸¹ Por. A. MacIntyre: *Relativism, Power, and Philosophy*. In: *After Philosophy: End or Transformation?* Eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy. London: The MIT Press, 1987, s. 385–411. Analizie zagadnienia nieprzekładalności teorii etycznych, zawartej w koncepcji MacIntyre’a, szczególną uwagę poświęcił Adam Chmielewski w jednej ze swoich prac — por. *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 1997.

namysłu nad kluczowymi wartościami i zasadami. Polega na wejściu w trwającą w sensie historycznym opowieść, której początki są dla nas nierozpoznawalne, a finał jest trudny do przewidzenia. Indywidualnie włączamy się w proces rozumienia tej narracji, szukając w niej treści służącej ożywieniu sposobów realizacji postulatów dobrego i szczęśliwego życia. „Rozum” i związana z nim racjonalność praktyczna są pochodną oddziaływania czynników pozaracjonalnych, związanych z określoną kulturą i czasem. Czynniki te odgrywają ważną rolę, chociaż ich zwolennicy nie muszą ich sobie uświadamiać. W wywiadzie z Giovanną Borradori MacIntyre odwoływał się do koncepcji Giambattisty Vica, żyjącego na przełomie XVII i XVIII wieku włoskiego filozofa i teoretyka kultury, prekursora antropologii kulturowej. Amerykański filozof uznał: „Racjonalne badanie, czy to moralności, czy czegokolwiek innego, kontynuuje pracę przedmiotu badań i pozostaje zakorzenione w przedracjonalnym micie i metaforze. Takie badanie nie zaczyna się od Kartezjańskiej pierwszej zasady, ale od pewnych przypadkowych historycznych momentów, które ujawniają rywalizujące odpowiedzi i w ten sposób doprowadzają do przeciwnych argumentów. [...] Przedracjonalne kultury narracyjne przekształcają się w społeczeństwa racjonalne, w których narracje najpierw zamieniane są w pytania, a potem stopniowo rozwijane są przez teorie, które same z kolei zmieniają się w dalsze pytania”⁸². Badania źródeł wiedzy nie rozpoczynamy od Kartezjańskiej pierwszej zasady, ale od opowieści (narracji), z czasem zyskującej racjonalne uzasadnienie. Schemat, w którym teorię wiedzy buduje się w myśl założeń jednego apriorycznego rozumu (jednego modelu racjonalności), jest nie do pogodzenia z tezą o historycznej ewolucji pojmowania racjonalności w kulturze Zachodu. Na potwierdzenie wcześniejszej myśli, w pracy *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* autor pisał: „Sama racjonalność, teoretyczna i praktyczna, jest pojęciem o pewnej historii: [...] ze względu na rozmaitość tradycji dociekań, z których każda ma swoją historię, istnieją raczej racjonalności niż jedna racjonalność, istnieją różne sprawiedliwości aniżeli jedna sprawiedliwość”⁸³. Pojęcia takie jak „racjonalność”, „sprawiedliwość” stają się zrozumiałe i akceptowalne dopiero w kontekście narracji kulturowej, z którą są związane. Narracja jest nośnikiem treści zakorzenionych w tradycji, a dotyczących określonego sposobu rozumienia świata. Hi-

⁸² A. MacIntyre: *Nietzsche czy Arystoteles?* — Alasdair MacIntyre. W: *Rozmowy amerykańskie*. Red. G. Borradori. Tłum. K. Brzechczyn. Poznań: W drodze, 1999, s. 172.

⁸³ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 57.

storyczna analiza wszelkiego typu narracji, związanych z różnymi kulturami i wyrażanych w języku baśni, mitu, religii, poezji, literatury filozofii, sprawia, że takich nośników spójnego obrazu świata, funkcjonujących niezależnie od siebie, może być wiele. Oświeceniowa koncepcja naukowości pozbawiła nas zdolności do uwzględniania przesłanek historycznych i religijnych w myśleniu.

MacIntyre, odrzucając prymat nowożytnej, ahistorycznej epistemologii, proponował w swej koncepcji racjonalności praktycznej uwzględnienie elementów przedracjonalnych. Wykazywanie braków koncepcji filozoficznych, które ukształtowały filozofię nowożytną, nie ma prowadzić do postawy radykalnego wątpienia, ale do poznawczej ostrożności w uznawaniu historycznie ukształtowanych rozstrzygnięć za rozwiązania ostateczne. Uznał, że można wymienić różne typy racjonalności, urzeczywistnione w życiu i w języku partykularnych wspólnot. W pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych* autor ostrzegał przed błędem wynikającym z nakładania przyjętego w jednej tradycji schematu dociekań moralnych na inne kultury⁸⁴. Nieuświadomiona etnocentryczność, połączona z oświeceniowym modelem racjonalności, staje się przyczyną wielu błędów poznawczych, które można określić mianem „monizm kulturowy”. Ludzki obraz świata nie stanowi hermetycznej całości, ale jest zakorzeniony w przygodnych i historycznych okolicznościach, co utrudnia badanie przekładalności różnych sposobów rozumienia świata, związanych z tymi uwarunkowaniami.

Kolejny aspekt krytyki oświeceniowego projektu kulturowego, dokonanej przez MacIntyre’a, dotyczy kwestii laicyzacji norm życia społecznego. Nowożytny racjonalizm praktyczny prowadził, zgodnie z określeniem Maxa Webera, do „odczarowania obrazu świata”, w którym przestano traktować religię jako istotny czynnik więzi wspólnotowej. Proces zeświecczenia kultury nie przybrał jednak takiego charakteru, jakiego oczekiwali zwolennicy przyrodniczego naturalizmu. Sekularyzacja postępowała, ale nie dotyczyła wszystkich wymiarów życia ani nie była tak radykalna, jak się tego pierwotnie spodziewano⁸⁵. Po oświeceniu nie jesteśmy teistami, ale nie jesteśmy też ateistami w dosłownym tego słowa znaczeniu. Nowożytne ideologie polityczne, takie jak marksizm, często w sposób nieuświadomiony

⁸⁴ Por. A. MacIntyre: *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*. *Encyklopedia, Genealogia, Tradycja*. Tłum. M. Filipczuk. Red. J. Zdybel. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009, s. 52–53.

⁸⁵ Por. A. MacIntyre: *Marxism and Christianity*. London: Duckworth Press, 1968, s. 2.

czerpały ze źródeł religijnych. Spodziewano się, że chrześcijańska interpretacja miejsca człowieka w świecie zostanie zastąpiona jakąś świecką, powszechnie aprobowaną interpretacją, koherentną z obrazem świata charakterystycznym dla nauk przyrodniczych. Dawne pytania o Boga, nieśmiertelność, sens ludzkiego istnienia, istotę wolności nie doczekały się wszakże nowego, powszechnie uznawanego zestawu odpowiedzi. W tej sytuacji zwolennicy przyrodniczego naturalizmu uznali, że tego typu problemy są źle postawione⁸⁶. Konsekwencje tego są jednak takie, że współcześnie ludzie wiodą życie pozbawieni całościowej interpretacji swego istnienia. Poszukiwanie takiej właśnie interpretacji stało się zadaniem indywidualnym i pozadyskursywnym. Upadek klasycznego schematu argumentacji etycznej sprawił, że religię przestano traktować jako istotny element tożsamości społecznej. Zdaniem MacIntyre'a, kultura nowożytna, nastawiona na program rozwoju wiedzy, była jednocześnie programowo sprofilowana na sekularyzację koncepcji ładu społecznego. Zmiana ta dokonała się u schyłku średniowiecza i na początku epoki nowożytnej. W średniowieczu życie wspólnot politycznych orientowano na związek ziemskiej *civitas* z *civitas Dei*⁸⁷. Wspólny cel wszystkich społeczności, tworzących własne reguły sprawiedliwości, polegał na zbliżaniu się do ideału, za jaki uznano sprawiedliwość *civitas Dei*. Relacja ta stanowiła kontynuację, a w pewnym sensie nową interpretację greckiej *polis*, gdzie szczęśliwe życie obywateli było powiązane z dobrem całej wspólnoty.

Kultura nowożytna zniósła znaczenie zależności państw świeckich od państwa Bożego, a w to miejsce wprowadziła koncepcję autonomii państwa świeckiego, które samo ustala standardy prawa i sprawiedliwości. Ten zabieg miał nadać prawu stanowionemu przez człowieka szczególną moc obowiązująca. Uświęcano wolę władcy — najwyższego suwerena, i stworzone przezeń prawo (Hobbes) lub wolę ludu, którą rozumiano w tym wypadku jako wolę powszechnie prawodawczą, źródło dla innych praw (Rousseau). W kontekście wojen i podziałów religijnych u progu nowożytności, religia przestała pełnić funkcję spoiwa łączącego wieloetniczną społeczność, coraz częściej postrzegano ją jako element konfliktów i napięć społecznych. Brak zdyscyplinowanej refleksji nad religią i fenomenami religijności sprawił, że nie wiemy, jak zinterpretować obecność *sacrum* w życiu społecznym. Współczesne teorie dotyczące człowieka nie tylko dokonują opisu złożonego charakteru ludzkiej kondycji, ale także przejmują pew-

⁸⁶ Por. W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność...*, s. 227—229.

⁸⁷ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 245.

ne kompetencje tradycyjnie przypisane religii. Tak więc skupiają się na uzdrawianiu podzielonej jaźni i wypracowywaniu odpowiednich technik terapeutycznych⁸⁸. „Oświeceniowy projekt kulturowy”, kwestionując znaczenie tradycji religijnej jako czynnika konstytuującego myślenie wspólnotowe, w konsekwencji skazał jednostkę na życie niejako poza wspólnotą lub bez wspólnoty. „W teorii racjonalności praktycznej przedstawionej przez Arystotelesa podmiotem rozumowania jest jednostka jako obywatel; dla Tomasza z Akwinu jest to jednostka jako poszukiwacz dobra własnego oraz wspólnoty, w której przyszło mu żyć; w przypadku Hume’a chodzi tu o jednostkę — posiadacza lub osobę pozbawioną własności — jako członka społeczeństwa; tymczasem w obrębie nowoczesnego liberalizmu rozumowanie dokonywane jest przez jednostkę jako jednostkę”⁸⁹. Liberalne, postreligijne społeczności muszą rozwiązać problemy dotyczące tożsamości podmiotowej oraz wypracować sposoby zachęty do działania na rzecz tworzenia i ochrony dobra wspólnego. Brak tego typu uzasadnień sprawia, że więzi społeczne ulegają powolnemu rozkładowi.

Podsumowując, można powiedzieć, że w opinii MacIntyre’a, w „oświeceniowym projekcie kulturowym” dominowała tendencja do tworzenia monistycznego obrazu świata, opartego na jednym modelu racjonalności. Nie chodziło mu o krytykę racjonalizmu w ogóle, ale o ten sposób jego rozumienia, który przyjmuje postać monizmu epistemologicznego i związanego z nim monizmu aksjologiczno-etycznego. Amerykański filozof proponował, aby jeden model racjonalności zastąpić wieloma jej modelami, wypracowanymi w ramach określonych tradycji kulturowych i filozoficznych. Wykazywał na przykładzie analiz filozofii europejskiej, że wprowadzenie jednego modelu racjonalności praktycznej, wobec wymagań spójności i jednoznaczności, jakie się mu stawia, stanowi zadanie niewykonalne. Pluralizm w tym wypadku polega na przyjęciu tezy o nieredukowalności różnych typów racjonalności praktycznej do jednego sposobu jej rozumienia. Racjonalność aprobująca pluralizm nie oznacza chaosu myślowego i niekonsekwencji w myśleniu, wprost przeciwnie — uczy intelektualnej pokory i szacunku dla odmienności sposobów interpretacji świata. Obrona własnego stanowiska nie oznacza, że musimy wchodzić w spór ze wszystkimi, którzy przyjęli inną drogę rozumowania bądź

⁸⁸ Por. ibidem, s. 467—468.

⁸⁹ Ibidem, s. 459; A. Chmielewski: *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre’a*. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka*. Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 2009, s. 7—40.

zaakceptowali inny model opisu świata. Chodzi raczej o tworzenie komplementarnych modeli rozumowania, w których uznaje się uniwersalne zasady, a jednocześnie głosi się pochwałę różnorodności.

Pluralizm *versus* monizm

Autorzy (Hick, Taylor, MacIntyre), których poglądy starałem się przybliżyć, przedstawili rozbudowaną krytykę monizmu związanego z naturalistyczną interpretacją rzeczywistości. W tym ujęciu naturalistyczny monizm łączył się z dążeniem, aby wszystkie aspekty dotyczące ludzkiego życia, także społeczne, kulturowe i religijne, wyjaśniać przez odniesienie do fenomenów świata zjawiskowego. Na przełomie XIX i XX wieku naturalizm wpisany w przyrodniczy obraz rzeczywistości stał się punktem odniesienia dla innych dziedzin wiedzy. Wypracowany w jego obrębie typ racjonalności uznano za szczególnie wartościowy i możliwy do zastosowania nawet w tych dyscyplinach, które nie miały bezpośredniego związku z przyrodoznawstwem, takich jak: metafizyka, antropologia filozoficzna, aksjologia, etyka, teologia⁹⁰. W odniesieniu do fenomenu religii naturalistyczny monizm opiera się na następujących tezach: tłumaczy doświadczenia religijne, opierając się na fenomenach świata zmysłowego; kwestionuje istnienie „duszy” w człowieku oraz sfery „ducha” w kulturze; redukuje wymiar transcendencji w człowieku do jakiegoś aspektu pragnień zmysłowych. Taka interpretacja przynosi nie tylko uproszczone rozumienie religii, ale również okrojoną wizję człowieka i kultury. Nowożytne przyrodoznawstwo, poszukując metody dającej gwarancję pewności poznania, przejawiało tendencje monistyczne do absolutnej pewności wiedzy. Historia filozofii XVIII i XIX wieku odnotowuje wiele scjentystycznych i pozytywistycznych stanowisk uznających wyższość nauk przyrodniczych nad naukami humanistycznymi. Często prowadzi to do kwestionowania naukowości tych ostatnich. Z czasem wobec nauk przyrodniczych sformułowano zarzuty odnośnie do ich roszczeń dotyczących absolutności. Wynikały one, po pierwsze, z faktu, że nauki te nie chcą brać pod uwagę nieweryfikowalności swych założeń, a po drugie z tego, że usiłują być arbitrem w rozstrzy-

⁹⁰ Por. M. Wojewoda: *Etyka wobec naturalistycznej i religijnej interpretacji świata*. W: „Folia Philosophica”. T. 25. Red. P. Łaciak. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2007, s. 201–222.

ganiu kwestii, których nie można sprawdzić empirycznie⁹¹. Gdy metoda poznania nie uwzględnia wpływu podmiotu na proces poznania, szczególnie gdy mowa o zagadnieniach pozaempirycznych, wówczas należy zaprotestować. Nie chodzi o podważanie sensowności modelu poznania wypracowanego w naukach przyrodniczych w ogóle, lecz zakwestionowanie jego tendencji monistycznych. Zarzuty te osłabiają radykalność tego roszczenia, ale i tak po dziś dzień wśród przedstawicieli dyscyplin humanistycznych utrzymuje się nieuzasadniony kompleks wobec przyrodników.

Biorąc pod uwagę rozstrzygnięcia współczesnej metodologii nauk, w rozważaniach nad naturą ludzkiego poznania musimy uwzględnić aktywną stronę podmiotu, który uczestniczy w tym procesie. W odróżnieniu od monisty pluralista jest świadomy, że w poznaniu posługujemy się wyłącznie modelami. Nie stanowią one martwego zapisu właściwości świata, ale strukturę epistemologiczną aktywnie współtworzoną przez podmiot. W tym kontekście Hick wskazywał obecność przedracjonalnych przesłanek w myśleniu, pisał o roli przeświadczenia (przekonania) jako elementu warunkującego ludzkie poznanie. Taylor świadomie przekraczał granice między tym, co racjonalne, a tym, co irracjonalne, próbując w ten sposób poszerzyć granice rozumienia świata. MacIntyre pisał o potrzebie powrotu do źródeł klasycznej argumentacji etycznej i refleksji nad ludzkim *telos* oraz regułami życia wspólnotowego. Pytanie o człowieka, o istotę więzi społecznych i religijnych, wreszcie podstawę ładu aksjologicznego wymaga uwzględnienia nie tylko racji intelektu, ale też przesłanek emocjonalno-wolitywnych, a także inspiracji przedracjonalnych⁹². Rozumienie zjawisk przez pryzmat modelu oznacza, że odwołujemy się do intuicji i wyobraźni, do analogii, hipotez, zestawiamy z sobą, szukamy podobieństw i różnic. Bez twórczej aktywności poznanie by nie postępowało. Opisując funkcję modelu, dochodzimy do wniosku, że osiągnięte dzięki niemu poznanie ma charakter cząstkowy. Nigdy nie będzie możliwe poznanie badanego wycinka rzeczywistości w całym układzie skomplikowanych powiązań z innymi elementami i odniesień do nich. Ludzkie poznanie, niezależnie od tego, o jakim przedmiocie mówimy, zwraca się ku wybranym aspektom danej rzeczy. Całość (spójność) poznania to sprawa intuicji, dopowiedzenia, interpretacji wykraczającej poza to, co znajduje się w naszym posiadaniu. Należy koniecznie zachować pokorę wobec rzeczywistości, aby nie

⁹¹ Por. M. Grabowski: *Elementy filozofii nauki*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2000, s. 51–53.

⁹² Por. I.G. Barbour: *Mity, modele, paradygmaty...*, s. 74–77.

zagłuszyć jej postawą intelektualnej wygody, rezygnującej z poszukiwania trafniejszych odpowiedzi i uciekania się do schematów, z których wynikają wygodne i łatwe rozstrzygnięcia.

Normatywny pluralista broni tezy o współistnieniu różnych sposobów rozumienia rzeczywistości i nie uznaje żadnego z nich za uprzywilejowany. Chodzi mu o to, by dotrzeć do sensownych struktur rzeczywistości i poznać je w całej specyficznej odmienności i niepowtarzalności⁹³. Pluralista uznaje nieredukowalność i wzajemną niesprowadzalność różnych fragmentów świata do siebie. Nie stara się wykazywać, że stanowią one wariant jednego schematu poznania. Pragnienie jedności jest głęboko wpisane w ludzką świadomość, niekiedy jednak zmierzamy do niej na siłę, nie biorąc pod uwagę złożoności zjawisk i sytuacji. W konsekwencji prowadzi to do zafałszowania przyjmowanego przez nas obrazu świata. Pluralizmu epistemologicznego nie należy łączyć z relatywizmem poznawczym, jako że ten przekreśla możliwość poznania prawdziwego w ogóle, opierając się na przekonaniu, że każdy podmiot ma subiektywny ogląd rzeczy. W odróżnieniu od monisty pluralista uznaje, że ścieranie się poglądów i opinii jest lepszym sposobem dochodzenia do prawdy niż przyjęcie jednego stanowiska. Jeżeli zwolennicy jakiegoś modelu teoretycznego uznają go za pewnik, najczęściej prowadzi to do intelektualnego skostnienia. Wtedy szuka się jedynie argumentów na obronę przyjętej teorii, a ignoruje się te informacje, które jej zaprzeczają. Teoria, która zamyka się na nowe fakty, staje się czymś zbliżonym do przesądu⁹⁴. Zakładając własną nieomyślność, badacz traci zdolność dostrzegania prawdziwych elementów tkwiących w innych rozwiązaniach. Można przyjąć, że skonstruowane przez nas teoretyczne modele poznania mogą się nawzajem uzupełniać w lepszym ujęciu danego zjawiska, aby w ten sposób zbliżyć się do prawdy obiektywnej, a sposobów tego dochodzenia jest wiele. Intelektualna otwartość na inne modele poznania wymaga przełamania barier natury psychologicznej, religijnej i kulturowej, ale także odrzucenia wygodnych schematów rozumowania.

Normatywny pluralista odrzuca idee pewności wiedzy, ale nie rezygnuje z poszukiwania prawdy. Wybierając pomiędzy prawdą a pewnością, pluralista będzie wierny prawdzie, a nie uporczywemu poszukiwaniu pewności wiedzy. Prawda w tym wypadku stanowi

⁹³ Por. S. Blackburn: *Pluralizm*. Tłum. M. Szczubińska. W: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Red. J. Woleński. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997, s. 296.

⁹⁴ Por. M. Grabowski: *Elementy filozofii nauki...*, s. 90–93.

przedmiot poznania intuicyjnego, a nie dyskursywnego. Pluralista stara się uchwycić relację między tym, co powszechne, a tym, co partykularne, nie odrzucając żadnego z tych wymiarów. Monista jest nastawiony na wyszukiwanie tego, co powtarzalne i systematyczne, co prowadzi do marginalizowania roli przypadku. Pluralista pozostanie otwarty na różnorodność i „nowość” doświadczeń. Dla tego ostatniego celem procesu poznania nie będzie zdobycie wiedzy ostatecznej i pewnej, lecz wiedzy hipotetycznej, otwartej na zmianę i korektę, poszukiwanie coraz lepszego rozumienia badanego problemu. Odnośnie do analizy fenomenu religii pluralizm jest otwarty na pytanie o transcendencję, która ujawnia się w różnych obszarach ludzkiego życia, także tych niezwiązanych bezpośrednio z określonym wyznaniem religijnym. Jednocześnie broni stanowiska, że należy wypracować wiele różnych sposobów mówienia o tym, co transcendentne w człowieku. Refleksja nad ideą pewności poznania i zakresem jej obowiązywalności pozwala na dowartościowanie tych fenomenów kultury Zachodu, które jakiś czas zaniedbywano, takich jak myślenie religijne, teoria mitu i symbolu. W tym kontekście pluralista przeciwstawia się niszczeniu bądź odsuwaniu na margines problematyki „ducha” w ramach współczesnych debat na temat filozoficznych podstaw kultury.

Tradycja w perspektywie pluralistycznej

Zasady nie stają się mniej święte przez to, że nie można zagwarantować ich trwałości. W istocie samo pragnienie gwarancji, że nasze wartości spoczywają wieczyste i bezpieczne w jakichś niebiosach obiektywizmu jest chyba tylko wyrazem tęsknoty za absolutnymi wartościami naszej pierwotnej przeszłości.

I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności*

Jeden z kluczowych problemów, jakie rozważa współczesna filozofia religii, dotyczy przypomnienia roli tradycji. Człowiek, pytając o samego siebie, sięga do zbioru pojęć zaczerpniętych z wiedzy, przekonań, wartości, wzorów kulturowych, które zgromadziły wcześniejsze pokolenia. Oświeceniowy rozum, walczący z błędną wiedzą, zakłamaniem, zabobonem, wpadał w skrajność — w monistyczny i ahistoryczny racjonalizm. Umieszczenie rozumu poza historią i czasem doprowadziło do jego odpersonalizowania. Charakterystyczny dla filozofii oświecenia dystans wobec tradycji prowadził do zakwestionowania historyczności rozumu. Akceptacja autorytetu nauki domagała się odrzucenia innych autorytetów, w tym autorytetu tradycji. Romantyczna korekta oświecenia polegała na tym, że ponownie dostrzeżono jej znaczenie¹. Postulowany w romantyzmie powrót do tradycji i historyczności oznacza wyjście poza opozycję: powszechne \Leftrightarrow partykularne, skończone \Leftrightarrow nieskończone, trwałe \Leftrightarrow zmienne, absolutne \Leftrightarrow relatywne. Z jednej strony rozum uznający przesłankę historyczną to rozum akceptujący wyjątkowość myślącego podmiotu, ale z drugiej strony to rozum poszukujący prawdy i wiedzy na temat wartości. Myślenie nie jest jedynie indywidualną refleksją, ale odnosi się do niezależnej od nas rzeczywistości, a także życia konkretnych osób. Nie można podmiotowej autonomii myślenia kształtować bez odnie-

¹ Por.: A. Niemczuk: *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1995, s. 101—105; A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2005, s. 15—22.

sienia do tradycji i pojęć, które pozwalają na autorefleksję. W tradycji zapisane są wypowiedzi dotyczące uniwersalnych wartości, ale ich przedstawienie dokonuje się w uwarunkowanej, historycznej postaci. Myślenie z perspektywy tradycji staje w opozycji wobec ekskluzywizmu kulturowego i religijnego, który uznaje jedno rozumienie prawdy za ostateczne, oraz wobec perspektywizmu, kwestionującego zasadność jej poszukiwania. Ekskluzywista przyjmuje zamknięty obraz świata, odrzuca jakąkolwiek zmianę w jego obrębie i nie uwzględnia różnorodności spojrzenia na świat wartości. Z kolei perspektywista przyjmuje, że rzeczywistość cechuje historyczno-kulturowa nietrwałość, fragmentaryczność, przypadkowość i aksjologiczna arbitralność. Absolutyzowanie własnej tradycji i związanych z nią wartości może stać się przyczyną blokady komunikacji. Z innych powodów blokada następuje wówczas, gdy przyjmuje się stanowisko perspektywizmu — eksponuje się różnice w sposobach myślenia, przesłankach światopoglądowych, językach, często popierane uproszczoną koncepcją tolerancji, która najczęściej wiąże się z postawą obojętności. W rezultacie buduje to bariery między ludźmi, kulturami, religiami. Odrzucenie dwóch skrajności: kulturowego ekskluzywizmu oraz perspektywizmu, sprawia, że rozwiązania można szukać w koncepcji normatywnego pluralizmu, który wsłuchuje się w głos tradycji, jednak nie traktuje jej dogmatycznie, ale proponuje jej twórczą interpretację². Chodzi o takie ujęcie tradycji, w której jest miejsce na krytyczne spojrzenie na dotychczasowe odczytania świata wartości, a jednocześnie na dialog z przedstawicielami innych kultur i religii.

Tradycja a normatywny pluralizm

We współczesnej filozofii religii zaznacza się wpływ hermeneutyki. Religia zawsze odwoływała się do określonego obrazu świata, który może być ujmowany statycznie bądź dynamicznie. Normatywny pluralizm wskazuje potrzebę poszerzenia myślenia religijnego o dynamiczną koncepcję rzeczywistości. Zasady organizujące rozumienie człowieka, świata, Boga i wartości są uzależnione od historii i kultury. Hermeneutyka w obszarze religii stawia sobie dwa zadania: po

² Por.: M. Szulakiewicz: *Filozofia jako hermeneutyka*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2004, s. 14—17; I d e m: *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006, s. 119—121.

pierwsze, aktualizuje treści aksjologiczne zawarte w religijnym obrazie świata, przekładając je niejako na myślenie współczesne, a po drugie, uzmysławia niekompletność wiedzy, jaką mamy na temat świata wartości³. Odkrycie i aprobata tego intelektualnego braku pozwalają na odkrycie zalet innych tradycji. Postawa otwartości związana jest z utratą niezachwianej pewności, odrzuceniem intelektualnej pychy oraz z wyeksponowaniem wstrzemięźliwości w wydawaniu sądów. W ujęciu hermeneutycznym poszukiwanie prawdy w dalszym ciągu ma sens, ale wymaga od nas dodatkowych kompetencji, wykraczających poza analizy logiczne i językowe. Postawa otwarta intelektualnie, a jednocześnie uznająca swe granice, umożliwia dialog międzyreligijny, będący w gruncie rzeczy dialogiem między konkretnymi osobami, za którymi jednak stoją przyjęte modele rozumienia świata i typy wrażliwości moralnej. W dialogu nie chodzi o pełną przekładalność doktryn czy tworzenie jednej „supertradycji”. Wielość tradycji religijnych, obyczajowych czy wielość dyskursów, wzorów osobowych, funkcjonujących w ramach tych tradycji, nie stanowi jedynie faktu, ale jest jakością godną aprobaty. Różnorodność w tym wypadku staje się wartością, której należy bronić, co jednak nie oznacza, że należy zrezygnować z poszukiwania dróg porozumienia między tradycjami.

Obecnie filozofia religii jest otwarta na badania interdyscyplinarne. Pogłębiona analiza myślenia religijnego stawia przed badaczem problemy wiążące się z koncepcją człowieka, z jego indywidualnym byciem w świecie, relacjami z innymi osobami, z porządkiem aksjologicznym, źródłami etyki, symbolicznym charakterem języka religijnego, z zależnością sfery *sacrum* i *profanum*, czy wreszcie z filozoficznymi podstawami dialogu międzyreligijnego⁴. Stanowisko pluralizmu aksjologicznego można adekwatnie przedstawić, przyjmując za punkt wyjścia filozofię religii uwzględniającą przesłanki hermeneutyczne, które odsłaniają kulturowy i antropologiczny kontekst myślenia religijnego. Trudno mówić o jednym sposobie rozumienia hermeneutyki czy „metodzie hermeneutycznej” stosowanej przez badaczy wpisujących się w ten nurt filozofii. Można jednak mówić o dyskursie hermeneutycznym, którego celem jest rozumienie wybranych aspektów rzeczywistości. Dyskurs tego typu z istoty swej jest pluralistyczny,

³ Por. M. Szulakiewicz: *Religia i czas*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2008, s. 88–99.

⁴ Por.: J. Życiński: *Teizm i filozofia analityczna*. T. 2. Kraków: Znak, 1988, s. 13–16; B. Welte: *Filozofia religii*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1996, s. 21–37.

ponieważ nie chce dawać ostatecznych odpowiedzi, zmusza do ciągłego stawiania pytań. Obecnie zadanie hermeneutyki zostaje poszerzone o kwestie pokonywania dystansu między różnymi tradycjami, religiami czy odmiennymi sposobami rozumienia świata. Poszerzanie granic rozumienia nie może prowadzić do zacierania świadomości związku z własną tradycją. Tożsamość kulturowa stanowi kluczowy element kształtowania indywidualnej tożsamości podmiotu.

Zadanie filozofii religii polega na badaniu przedteoretycznych założeń rozumienia wynikających ze związku podmiotu z tradycją. Dbłość o świadomość religijną jest specyficzną archeologią myślenia, wymaga powrotu do przeszłości i przypomnienia utraconych znaczeń oraz ponownego odczytania symboli używanych w języku religijnym. Pluralizm aksjologiczny oznacza tu rezygnację z absolutnej koncepcji prawdy, rozumianej ahistorycznie, i powiązanej z nią koncepcji pewności wiedzy oraz uznanie perspektywy „otwartości”, „intuicyjności”, „nieuwarunkowania”. Pluralizm religijny, który jest stanem *de facto*, zyskuje w ten sposób narzędzia metodologiczne, służące interpretacji faktu różnorodności zjawisk i doświadczeń religijnych⁵. W rozprawie autor skupia się przede wszystkim na analizie momentu aksjologicznego zawartego w religijnej interpretacji świata. Wartości są nam dane zawsze w ich odniesieniu do historii, kultury, nie można jednak z pola uwagi tracić stałych, fundamentalnych aspektów ładu aksjologicznego. Chodzi o wydobycie tych elementów, które są trwałe, oraz tych, które są historyczne, indywidualne i powiązane z kulturą.

O ile do niedawna sytuacja związania podmiotu z dwoma tradycjami uchodziła za coś elitarnego i dotyczyła relatywnie niewielkiej liczby osób, o tyle współcześnie stanowi ona kluczowy element mozaikowej sytuacji kulturowej. Z tego wynikają problemy dotyczące granic otwarcia na tradycję obcą oraz pytanie o to, co łączy różne tradycje⁶. Partykularność dotyczy sposobu bycia człowieka w świecie. Tradycja stanowi taką kulturową partykularność ukształtowaną pod wpływem sumy ludzkich doświadczeń i opisujących je narracji, zapisanych w historii określonej społeczności. Trudno sobie wyobrazić, jak można żyć i wierzyć wewnątrz innej tradycji, tak odległej od naszej. To jednak nie przeszkadza temu, aby narracje związane z daną tradycją funkcjonowały w różnych środowiskach, nawet takich, które

⁵ Por. M. Szulakiewicz: *Filozofia jako hermeneutyka...*, s. 33–34, 253–254.

⁶ Por. P. Dybel: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas, 2004, s. 317–318.

są wrogo do siebie nastawione. Te same opowieści mogą być różnie odczytywane. Konflikty polityczne, gospodarcze, religijne między światem islamu a kulturą Zachodu, historycznie ukształtowaną przez chrześcijaństwo, nie przekreślają możliwości poszukiwania łączącej je płaszczyzny. Obecnie wydaje się, że zbliżenie między tradycjami nie może mieć charakteru całościowego, lecz fragmentaryczny. Zdaniem autora pracy, do porównania najlepiej wyeksponować wątek aksjologiczno-etyczny; można uczynić go odrębnym przedmiotem badań. W analizie porównawczej nie sposób mówić o postawie neutralnego obserwatora, dla którego każda tradycja jest obca. Wychodzimy od badania treści aksjologicznych zawartych we własnej tradycji, a następnie szukamy ich odpowiedników w innych tradycjach. Konfrontacja z nimi sprawia, że w proces rozumienia angażujemy własne przed-sądy. Stanowi to z jednej strony przyczynę ograniczeń, a z drugiej strony wyróżnik, dzięki któremu to, co rozumiane, osiąga uniwersalną głębię (pełnię) oraz partykularną konkretność. W trakcie procesu rozumienia dokonuje się godzenie tych przeciwstawnych tendencji — powszechnej i indywidualnej⁷. Tradycja, którą przyjmujemy za wyjściową, określa nie tylko kluczowe wartości, ale też procedury ich odkrywania. Na owe procedury składają się akceptowane przez nas schematy racjonalności, standardy dotyczące warunków prowadzenia dyskursu, rozwiązywania sporów, a także modele nazywania tego, co wspólne i odmienne w różnych tradycjach.

Filozofia religii, przyjmująca nastawienie hermeneutyczne, proponuje nowe spojrzenie na wertykalny wymiar rozumienia wartości. W tym ujęciu nowej interpretacji wymagają: problem obecności *sacrum* w kulturze, rola wzoru osobowego (autorytetu), zagadnienie świętości życia tegoż wzoru, rozumianego jako nośnik treści aksjologiczno-etycznych. Pogłębiona analiza świętości, mimo że swymi korzeniami sięga różnych religii i wzorów osobowych, ujawnia, że są treści wspólne dla wielu tradycji religijnych. Elementy te stanowią przedmiot refleksji wybranych przeze mnie filozofów (MacIntyre'a, Taylora, Hicka). Po pierwsze, chodzi o ukazanie złożonego i historycznego charakteru tradycji judeochrześcijańskiej, a po drugie, o zbadanie możliwości jej otwarcia na inne wielkie tradycje religijne i *quasi*-religijne.

⁷ Por. J. Grondin: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. L. Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 22—24; P. Dybel: *Granice rozumienia i interpretacji...*, s. 286—287.

Jedna tradycja czy wiele tradycji?

W pismach Alasdaira MacIntyre'a pojęcie „tradycja” odgrywa rolę kluczową. Określenie to pozostaje w ścisłym związku z takimi pojęciami, jak: „praktyka działania społecznego”, „wielka wspólnota”, „historia wspólnoty”. W pracy *Dziedzictwo cnoty* MacIntyre w następujący sposób scharakteryzował tradycję: „Podstawową cechą pojęcia »tradycji« jest to, że przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie i że teraźniejszość jest zrozumiała tylko jako komentarz do przeszłości i odpowiedź na nią, poprzez które przeszłość — jeżeli to konieczne i możliwe — ulega przemianie i przekroczeniu, lecz czyni to w taki sposób, iż pozostawia teraźniejszość otwartą na dalsze przemiany i przekształcenia z przyszłego i być może bardziej adekwatnego punktu widzenia”⁸. Tradycja wiąże się z kwestiami indywidualnej i wspólnotowej tożsamości, która ujawnia się w obrębie określonej kompetencji językowej. Istotnym elementem prawdy człowieka o sobie jest dialog z tradycją. W tym procesie uwzględniamy kulturę historyczną, język i *ethos* obowiązujące w danej wspólnocie w określonej epoce. Powrót do przeszłości nie jest jedynie rekonstrukcją, poznaniem zdarzeń z przeszłości, ale wiąże się z ich interpretacją. Dzięki temu uzyskujemy adekwatniejszy obraz tego, co nas ukształtowało, oraz tego, kim obecnie jesteśmy⁹. Termin „tradycja” w pismach MacIntyre'a funkcjonuje w kilku znaczeniach, mianowicie:

1) jako kulturowe źródło praktyk społecznych — przestrzeń odniesień międzyludzkich to miejsce, w którym uczymy się określonych praktyk z obszarów życia rodzinnego (ojciec, matka, dziadek, syn, córka), zawodowego (pracodawca, pracobiorca) lub innych o podobnym charakterze;

2) jako wspólnota języka — dzięki określonej umowie (konwencji znaczeń językowych) jesteśmy w stanie porozumiewać się z sobą, uczyć się praktyk i przyswajać sobie określone role społeczne;

3) jako filozofia, która jest zapisem różnorodnych sposobów myślenia, czasowo przyjętych, a czasowo odrzuconych, dotyczących takich kwestii, jak: natura świata, istota człowieka, podstawa więzi międzyludzkich;

⁸ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 1996, s. 269.

⁹ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Tłum. A. Chmielewski i inni. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007, s. 55.

4) jako dziedziczona narracja historyczna — wówczas pytanie o znaczenia pojęć odnosi nas do przeszłości, nie wymyślamy znaczeń dla słów, ale niejako je dziedziczymy, a jednocześnie interpretujemy i dzięki temu pytanie o sens jednostkowego życia zostaje odniesione do sensu całościowego.

Kontakt z tradycją pozwala lepiej zrozumieć siebie, ale co ciekawe, nie dokonuje się on wyłącznie w procesie rozumienia, lecz także dzięki określonej „praktyce” działania. Używane pojęcia stają się zrozumiałe w ramach różnych form aktywności społecznej i zawodowej, w które jednostki się angażują¹⁰. Każda praktyka stanowi część określonej narracji historycznej, jej świadomość pozwala współczesnym lepiej zrozumieć wspólnotowe dziedzictwo wypracowane w obrębie danej tradycji, a dzięki temu odróżnić to, co zasługuje na uznanie, od tego, co wymaga krytyki, przeformułowania bądź znalezienia adekwatniejszych sposobów przedstawienia określonych treści.

W pracy *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* MacIntyre pisał o czterech tradycjach: arystotelesowskiej, kontynuowanej w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu, augustyńskiej, tradycji szkockiego oświecenia i tradycji liberalnej. Badał wtedy historyczny kontekst rozwoju myśli etycznej, poczynając od Homera, przez Arystotelesa i Augustyna, do Tomasza z Akwinu. Pisał: „[...] tradycja dociekania moralnego jest w specyficzny sposób umiejscowiona w tradycji moralnej, w określonym trwałym sposobie życia, który z różnych stadiów własnej historii odziedziczył rozumienie tego, jak należy porządkować dobra, jakie zasady winny rządzić naszymi stosunkami z innymi ludźmi, jakie cechy umysłu i charakteru umożliwiają nam rozróżnienie tego, co prawdziwie pożądane, od tego, co często błędnie uznajemy za pożądane”¹¹. Tradycja przypomina busolę, która pozwala nam ustalić kierunek realizacji wybranych dóbr, przy czym to, że w ogóle stają się one dla nas dobrami, także wynika z tradycji. W kolejnej książce *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...* autor rozważał spór między trzema sposobami rozumienia świata (tradycjami), mającymi istotne znaczenie dla dyskusji toczących się, poczynając od wieku XIX i cały XX wiek. Konsekwencje tych sporów mają istotny wpływ również na nasze rozumienie rzeczywistości¹²:

¹⁰ Por. A. Chmielewski: *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*. W: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. XXXIII—XLII.

¹¹ A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 37.

¹² Por.: A. MacIntyre: *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*. Red. J. Zdybel. Tłum. M. Filipczuk. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009, s. 23—25; J. Porter:

1. **Encyklopedii**, symbolizowanej przez wysiłek stworzenia kompendium ówczesnej wiedzy — *Encyclopedia Britannica*. Jego ogólne przesłanie polega na tym, że wypracowane w obrębie nauk przyrodniczych i ścisłych narzędzia metodologiczne stosowano także w odniesieniu do filozofii moralnej, której przedmiot stanowi określenie reguł słusznego postępowania.

2. **Genealogii**, inicjowanej pracą Friedricha Nietzschego *Z genealogii moralności*, w której kluczową tezą było podważenie dotychczasowej wiedzy o podstawach moralności oraz wypracowanie koncepcji jednostki, która realizuje się w procesie autokreacji. Model ten funkcjonuje w ramach szerokiego zjawiska kulturowego, określanego mianem postmodernizmu. Impulsem do powstania tego nurtu stał się sprzeciw wobec filozofii oświecenia oraz filozofii moralnej opartej na źródłach judeochrześcijańskich.

3. **Tradycji arystotelesowsko-tomistycznej**, wypracowanej w XIII wieku. Ożywienie zainteresowania filozofią Tomasza z Akwinu wiąże się z encykliką Leona XIII *Aeterni Patris* i wynikającym z niej powrotem do lektury dzieł „mistrza argumentacji scholastycznej” oraz z powstaniem neotomizmu. Zdaniem MacIntyre’a, głównym przesłaniem encykliki było: odnowienie pewnego typu tradycji, która swój najpełniejszy wyraz znalazła w dziełach Tomasza z Akwinu; dostarczenie przesłanek krytyki przyrodniczego naturalizmu, który dominował w XIX wieku; wykazanie zagrożeń związanych z Nietzscheańskim rozumieniem indywidualizmu; uznanie Biblii za główny tekst tradycji.

Te trzy modele interpretacji dotyczą zagadnień z obszaru antropologii filozoficznej, literatury, psychologii, socjologii, filozofii religii i filozofii polityki, które konstytuują świadomość określonej „wspólnoty dociekań moralnych”. Z jednej strony termin „tradycja” odnosi nas do tego, co w sensie dziejowym warunkuje rozumienie rzeczywistości, chociaż w pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...* amerykański filozof stosował go przede wszystkim w znaczeniu węższym, mianowicie w odniesieniu do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Z drugiej strony termin „tradycja” posłużył mu do krytyki systemów etycznych wywodzących się z oświeceniowego projektu filozofii moralnej: utylitaryzmu, etyki Kanta i postnietzscheańskiego perspektywizmu¹³. Pojawia się tu jednak problem: filozofia arystote-

Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre. In: Alasdair MacIntyre. Ed. M.C. Murphy. Cambridge: The Cambridge Press, 2003, s. 57–72.

¹³ Taylor wskazywał obecność w kulturze Zachodu trzech tradycji: teistycznej, naturalistycznej i ekspresywnistycznej. Por. A. Bielik-Robson: *Wstęp: My romantycy — źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*. W: Ch. Taylor:

lesowsko-tomistyczna opiera się na ahistorycznej koncepcji bytu i człowieka. Złożenia tłumaczące bytową różnorodność świata: istnienie — istota, materia — forma, akt — potencja, dotyczą rzeczywistości ponadkulturowej i ponadhistorycznej. Tradycja wprowadza problematykę dziejowości w obręb filozofii moralnej. W tej kwestii MacIntyre odchodzi od myśli Tomasza z Akwinu i zwraca się ku hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera¹⁴. W ujęciu hermeneutycznym tradycja odnosi nas do określonej narracji kulturowej, z której jednostki czerpią wiedzę o sobie wraz z wypracowanymi w jej obrębie strategiami „dobrego życia”.

Podjęcie hermeneutyczne pozwala na ukazanie historycznego i kulturowego kontekstu rozumienia źródeł tradycji. Treści poszczególnych doktryn są zależne od własności języka użytego w sformułowaniu oraz od tego, co należało w danym czasie i miejscu odrzucić, aby daną doktrynę można było zaakceptować, a także od tego, co w owym miejscu i w czasie należało przyjąć, aby zaakceptowanie tej doktryny stało się możliwe. „Wywodząc się z odmiennych sytuacji kulturowych, tradycje [...] mogą przybierać różne postacie, wskutek czego każda z nich ma swój własny zasób pojęć, osądów i rozumowania praktycznego. Niektóre mają wymiar teologiczny, inne nie. Niekiedy zgadzają się co do natury ludzkiego dobra, miejsca prawa w życiu człowieka i katalogu cnót, czasem zaś nie”¹⁵. Każda z trzech wcześniej wymienionych tradycji wypracowała właściwy sobie sposób rozumienia autorytetu: w tradycji oświeceniowej był nim bezosobowy rozum, a jego kulminacyjnym osiągnięciem — Kantowski projekt wykazujący, że obiektywność zasad moralnych ma źródło w „autorytecie logiki”; tradycja genealogiczna programowo unikała wszelkich autorytetów i poszukiwania uniwersalnych racji; paradoksalnie atrakcyjność tradycji arystotelesowsko-tomistycznej w ujęciu MacIntyre’a polegała na wyraźnym zarysowaniu w niej koncepcji autorytetu osobowego. Skoro istnieją różne teorie i struktury interpretacyjne, wzorce poznania czy praktyki badawcze, to znaczy, że mogą też istnieć odmienne sposoby wyjaśniania tych samych faktów i zjawisk, a zwycięża ta, która ma największą zdolność

Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN, 2001, s. XII.

¹⁴ Por.: A. MacIntyre: *Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's „Truth and Method”*. „Boston University Journal” 1976, no 24, s. 41–46; R. Stern: *MacIntyre and Historicism*. In: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Eds. J. Horton, S. Mendus. Cambridge: The Cambridge Press, 1994, s. 146–160.

¹⁵ A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 38.

diagnozowania kryzysu i odpowiednią predyspozycję semantyczną do wskazywania dróg wyjścia z takiego stanu rzeczy¹⁶. Spory, jakie toczą się w obrębie jednej tradycji, jak również pomiędzy przedstawicielami różnych tradycji, są stałym elementem kultury ludzkiej. Spory te nie muszą się wiązać z przemocą, chociaż w skrajnych sytuacjach do niej prowadzą.

Tradycja, która cieszy się dobrą kondycją intelektualną, to ta, która wypracowała modele argumentacji pozwalające diagnozować i rozwiązywać aktualne problemy. Daną tradycję można uznać za „żywą”, gdy jest w stanie wpływać na zmianę i modyfikację postaw swych zwolenników. Tym, co wyrywa tradycję z intelektualnej drzemki, są dylematy — moralne, społeczne, religijne, lub spór z inną tradycją. Współcześnie może to być np. spór o granice swobód obywatelskich, etyczne aspekty ochrony i początku ludzkiego życia, o właściwe korzystanie z dóbr publicznych, możliwość prowadzenia wojny sprawiedliwej, o wypracowanie takiego modelu gospodarki, w którym racje ekonomiczne nie prowadzą do instrumentalnego traktowania godności osoby ludzkiej, o możliwość koegzystencji osób reprezentujących różne wyznania religijne. Zderzają się wówczas z sobą schematy argumentacyjne — oświeceniowy, genealogiczny, arystotelesowsko-tomistyczny — które ze względu na swą intelektualną żywotność w takim sporze biorą udział¹⁷. Zwycięsko z takiej rywalizacji wychodzi ten model myślenia, którego zwolennicy trafnie diagnozują problem i lepiej potrafią go rozwiązać w sposób czytelny dla współczesnych odbiorców kultury. Dobra kondycja oznacza tu także, że pytania nasuwają się stale, a w trakcie odpowiedzi dochodzi do przeformułowania wcześniejszych pytań i rewidowania kolejnych odpowiedzi. W sensie teoretycznym i praktycznym pytania o prawdę, znaczenie i racjonalność odgrywają tu rolę kluczową. Tradycja jest w istocie konstytuowana jako historia pytań i odpowiedzi oraz związanych z nimi określonych sposobów działania. Kiedy odpowiedzi nie prowadzą już do kolejnych pytań lub udzielane odpowiedzi przybierają jedynie postać nowych sformułowań, ale są pozbawione pasji dociekania prawdy, znaczy to, że tradycja straciła swą żywotność, co w praktyce wiąże się z brakiem zaangażowania w utrzymanie jej ciągłości¹⁸. MacIntyre skupił

¹⁶ Por. A. MacIntyre: *A Partial Response to My Critics*. In: *After MacIntyre...*, s. 283—287.

¹⁷ Por.: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 30—33; Idem: *Relativism, Power and Philosophy*. In: *After Philosophy. End or Transformation?* Eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy. London: The MIT Press, 1987, s. 397—399.

¹⁸ Por. A. MacIntyre: *The Relationship of Philosophy to Its Past*. In: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Eds. R. Rorty,

się na analizie filozofii Zachodu, chociaż jak sam twierdził, można podobną procedurę badania odnieść do tradycji konfucjańskiej i procesu jej rozwoju w Chinach, tradycji szintoistycznej i buddyjskiej w Japonii lub hinduskiej. Sam jednak w swych pismach badaniem owych tradycji się nie zajmował¹⁹.

Zgodnie z tezą pluralizmu epistemologicznego, którą przyjął nie wprost MacIntyre, dochodzi do odrzucenia absolutystycznych roszczeń rozumu oświeceniowego oraz do uznania wielości rozumowań narracyjnych. Tu jednak wyłaniają się problemy natury teoretycznej:

1. Jeżeli uznać, że tradycje konkurują z sobą, a każda z nich odwołuje się do własnych kryteriów racjonalności, to w jakim sensie jedną z nich można uznać za zwycięską? W takim bowiem ujęciu operujemy wprawdzie tymi samymi pojęciami bądź schematami rozumowania, lecz w różnych tradycjach znaczą one coś zupełnie innego.

2. Kogo można by uznać za arbitra w takim sporze? Wybór autorytetu, którego rozstrzygnięcia byłyby dla nas obowiązujące, ma charakter arbitralny; nawet wówczas, gdy jest to wybitny autorytet nauki. Schematy sylogizmu logicznego wydają się w tym wypadku mało przydatne.

Metapoziosem wobec działania moralnego jest tradycja i wypracowany w jej obrębie, uwarunkowany model rozumienia „racjonalności praktycznej”. Podmiot może być świadomy bądź nie, że jego sposób myślenia jest związany z wieloma modelami argumentacji. Spory, jakie toczą się między tradycjami, a szczególnie ich niekonkluzywność, przekłada się na wątpliwości podmiotu. Stają się one wręcz nieusuwalnym elementem współczesnej wrażliwości moralnej. Wybór tradycji w gruncie rzeczy nie jest przedmiotem racjonalnego namysłu, ale czymś przeddyskursywnym²⁰. Wejście w system myślenia określonej tradycji wiąże się z przyjęciem znaczeń językowych, które dyskurs umożliwia. Przyswojenie języka i schematu argumentacyjnego określonej tradycji sprawia, że wybieramy jedną z nich i bywa, że mocno się do niej przywiązujemy, broniąc jej za wszelką cenę — nawet wtedy, gdy dostrzegamy jej ewidentne braki. Proces przyswoje-

J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986, s. 43–45.

¹⁹ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 39.

²⁰ Por.: A. MacIntyre: *On Not Having the Last Word: Thought on Our Debts to Gadamer*. In: *Gadamer's Century: Essays of Honor in Hans-Georg Gadamer*. Eds. J. Malpas, U. von Arnswald, J. Kretcher. Boston: The MIT Press, 2002, s. 157–172; *The MacIntyre Reader*. Ed. K. Knight. Cambridge: Polity Press, 1998, s. 142–143.

nia dokonuje się, zanim w jakimkolwiek sporze weźmiemy udział²¹. Tradycja jest rozciągniętym w czasie sporem, w którym istotną rolę odgrywają dwa rodzaje konfliktów: jeden dotyczy napięcia między zwolennikami tradycji a jej zewnętrznymi przeciwnikami, drugi natomiast przyjmuje postać wewnętrznych debat interpretacyjnych. Takie debaty mogą ją umocnić nowymi rozwiązaniami bądź radykalnie zmienić. Wskutek tego tradycja może się rozpaść na kilka konkurujących frakcji, których zwolennicy prowadzą z sobą dalsze spory. Gdy tradycja traci ostatecznie spójność, wówczas zamiera; innymi słowy, przestaje oddziaływać na umysły swych przedstawicieli.

Kryzys rozpoczyna się wtedy, kiedy nie jest ona w stanie dostarczyć racjonalnych podstaw osądu nowych zjawisk społecznych i cywilizacyjnych. Tradycja przestaje się rozwijać, kiedy traci zdolność udzielania odpowiedzi na kluczowe pytania, wyczerpują się jej zdolności interpretacyjne w ramach wcześniej przyjętego paradygmatu. Przewyciężenie tego kryzysu jest możliwe dzięki sformułowaniu nowego ujęcia racjonalnego uzasadnienia, które z kolei powinno sprostować kilku wymaganiom²²:

1) przyjęciu takiego modelu argumentacji, który dostarczy innego schematu rozwiązania nowych problemów;

2) wyjaśnieniu tego, co doprowadziło do kryzysu i co sprawiło, że wcześniej sformułowany schemat argumentacyjny okazał się niewystarczający;

3) wykazaniu ciągłości między nowym teoretycznym schematem i przekonaniami osób, które go przyjęły.

Tradycja rozwija się dzięki przewyciężaniu trudności rodzących się w obliczu spotkania z nowymi problemami oraz w konfrontacji z innymi tradycjami. Jeżeli konkurencyjna tradycja zdoła lepiej zdiagnozować sytuację problemową i znaleźć trafniejszy sposób jej wyjaśnienia, to staje się tradycją zwycięską. Co ciekawe, rzetelna i odważna analiza przyczyn „kryzysu epistemologicznego” daje uczestnikom tradycji, w której kryzys się ujawnił, okazję i pretekst do lepszego zbadania jej podstaw, umożliwia powrót do źródeł i przemyślenia na nowo intelektualnego potencjału własnej tradycji. MacIntyre pisał: „Przejście przez epistemologiczny kryzys pozwala członkom tradycji napisać powtórnie własną historię w bardziej wnikliwy sposób. Taka historia danej tradycji oferuje nie tylko drogę odnalezienia ciągłości, dzięki której dana tradycja przetrwała i rozkwitła jako jedna i ta sama, ale także daje możliwość bardziej

²¹ Por. A. MacIntyre: *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 389.

²² Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 486.

precyzyjnego poznania struktury uzasadnienia, która wspiera wszystkie roszczenia do prawdy wysuwane w jej ramach”²³. W następnej pracy zatytułowanej *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...* amerykański filozof uznał, że tą zwycięską tradycją okazał się tomizm; przy czym jest to tomizm historyczny, zmodyfikowany. Autor bowiem wprowadził doń elementy wynikające z historyczności i związku ludzkiego myślenia z kulturą. Ze względu na pozytywny aspekt rywalizacji między tradycjami interpretacja zjawisk zawarta w innej tradycji może się okazać pomocna w znalezieniu nowych argumentów, które następnie zostaną włączone w obszar zasobów reprezentowanej przez nas tradycji. Sukces jednej z tradycji jest zwycięstwem „mocy” argumentów i „siły” perswazji, przy czym nie ma on charakteru ostatecznego²⁴.

Nasuują się jednak pytania: w jakim stopniu akceptacja tezy o niezależnych od siebie modelach racjonalności podważa sensowność poszukiwania jakiejś wspólnej płaszczyzny spotkania? Skoro mamy do czynienia z wielorakością konkurujących z sobą tradycji, to czy możliwy jest dialog między nimi? Może się także zdarzyć, że przedstawiciele zdecydowanie różnych tradycji dostrzegą pewne możliwości porozumienia, co w efekcie przerodzi się w jakąś wspólną debatę publiczną. Chcąc uporać się z problemem prawdy w odniesieniu do historyczności tradycji, MacIntyre odwoływał się do koncepcji „uzasadnionej stwierdzalności” (*warranted assertibility*). Owa stwierdzalność nie ma charakteru prawa, ale jest hipotezą, obowiązuje warunkowo i podlega zmianie. Stosuje się zawsze do konkretnego czasu i miejsca, ze względu na standardy obowiązujące na tym etapie rozwoju tradycji. Natomiast samo pojęcie „prawda” (*truth*) odnosi nas do tego, co jest bezczasowe. „W perspektywie tego poglądu [uzasadnionej stwierdzalności — M.W.] nie dysponujemy żadnym kryterium prawdy, poza najlepszymi uzasadnieniami, jakie możemy sformułować na poparcie naszych twierdzeń, i choć te najlepsze uzasadnienia mogą nie być tożsame z uzasadnieniami, jakie w danym momencie jesteśmy w stanie przedstawić, to jednak gdy mowa o prawdzie, chodzi tylko o te uzasadnienia, które zostaną przedstawione przez najlepszych racjonalnych badaczy, którzy kiedykolwiek po nas się pojawią”²⁵. Roszczenie do prawdy, kryjące się w formule uzasadnionej stwierdzalności,

²³ Por. *ibidem*, s. 487—488.

²⁴ Por.: A. MacIntyre: *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 390; J. Zdybel: *Miedzy wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005, s. 205—206.

²⁵ A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1988, s. 251.

ma charakter kontekstowy i zależy od wypracowanych w tradycji reguł racjonalności, których w żadnym wypadku nie należy traktować jako powszechnie obowiązujących.

W pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...* amerykański filozof podkreślał, że w procesie orzekania o prawdziwości bądź fałszywości zdań istnieje zawsze jakieś odniesienie wykraczające poza schemat. Prawda odnosi nas do tego, co w sensie metafizycznym „istnieje”, i jako takie, przekracza schematy argumentacji związane z partykularnymi sposobami myślenia o rzeczywistości, czyli także z tradycjami. Innymi słowy, niezbędna jest metafizyka bycia, *esse*, wykraczająca poza wszystko to, co można powiedzieć na temat konkretnych *entia* w świetle konkretnych pojęć²⁶. Z kolei w wydanym później komentarzu do encykliki *Veritatis splendor* autor pisał: „Prawda powinna być rozumiana jako coś innego i coś więcej niż tylko uprawnoczniona stwierdzalność. To bowiem, co uważamy za prawomocnie stwierdzone, jest zawsze relatywne w stosunku do prawideł uprawnomocnienia obecnie utrzymywanych w danym miejscu i czasie, w naszej szczególnej kulturze. Jednak w stwierdzeniu, że coś jest prawdziwe, mowa jest nie tylko o uprawnomocnieniu lub uzasadnieniu, ale także o tym, że tak faktycznie rzeczy się mają. Takie stwierdzenia okazują się czasem fałszywe nie ze względu na dany punkt widzenia, lecz z uwagi na stan rzeczy [...]. Każdy człowiek może wstępnie sformułować wszelkie dostępne mu prawdy o ludzkiej naturze i prawie naturalnym w kategoriach, jakich dostarcza mu własna kultura”²⁷. Ten fragment wzmacnia metafizyczną koncepcję prawdy i wyraźnie odróżnia ją od formuły uzasadnionej stwierdzalności. Takie rozstrzygnięcie sprawia, że wyłania się kolejny problem: w jakim stopniu powrót do prawdy metafizycznej daje się pogodzić z tezą o wielości sposobów dochodzenia do niej?

MacIntyre przyjął model pluralizmu epistemologicznego wypracowany przez św. Tomasza. Dla Akwinaty prawda to kwestia znalezienia idealnej miary oceny prawdziwości stanów rzeczy i sytuacji. Prawda metafizyczna jest poznawalnym warunkiem wszelkiego poznania i w tym sensie określa granice wiedzy w odniesieniu do przedmiotów zmysłowych i formalnych. Pluralizm zbudowany na modelu arystotelesowsko-tomistycznym opiera się na tezie, że prawdę

²⁶ Por. A. MacIntyre: *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*, s. 155; A. MacIntyre: *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: SCM Press, 1990, s. 172–173.

²⁷ A. MacIntyre: *Jak mamy się nauczyć tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?* Tłum. P. Kawalec. „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, T. 43–44, z. 2, s. 205.

metafizyczną można odkrywać na wiele sposobów. Należy tu postawić pytanie: czy osoby związane z jedną tradycją mogą czerpać z innych tradycji w procesie odkrywania prawdy? Wydaje się, że przenikanie się różnych subtradycji stanowi ważny element tradycji judeochrześcijańskiej. W pracy *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* MacIntyre odpowiadał: „Poznawszy przekonania obcej tradycji, możemy czuć się zmuszeni do uznania, że w tej innej tradycji można skonstruować z właściwych jej pojęć i teorii to, czego nie potrafiła ona stworzyć z własnych teoretycznych i pojęciowych zasobów, tj. przekonujące i pouczające wyjaśnienia”²⁸. Wprawdzie amerykański filozof nie przyjmował wprost tezy pluralizmu aksjologicznego w odniesieniu do idei nakładania się horyzontów znaczeń kulturowych, niemniej jednak wynika ona z przyjętego przezeń toku myślenia. Różne tradycje współistnieją obok siebie, wprawdzie odrębnie ustalają znaczenia pojęć, inaczej pojmują dobra konstytuujące jedność „wspólnot moralnych”, ale oddziałują na siebie. Niekiedy polega to na zapożyczeniu nowych treści, wówczas spotkanie skutkuje wzmocnieniem argumentacji i obroną własnej tradycji²⁹. Ponadto świadomość istnienia różnych tradycji pozwala osobie zrozumieć, że nie jest uwięziona w jednej z nich. Uznanie własnej tradycji wynika z dobrowolnej zgody, a nie z przymusu. Świadomość ta oznacza jednak nie tylko wielość perspektyw, między którymi możemy się poruszać, ale także określa wielość zobowiązań, które niejednokrotnie mogą się wykluczać (na przykład może to być konflikt powinności, wynikających z nakazów religijnych, z obowiązkami, które wynikają z przestrzegania norm prawa). Wprawdzie osoba dążąca do realizacji postulatu „dobrego życia” wybiera między alternatywnymi wizjami świata, ale chcąc zyskać społeczną aprobatę, musi przestrzegać zasad. Podmiot zatem doświadcza wewnętrznych konfliktów związanych z realizacją określonych powinności.

Nie ma żadnej supertradycji, która pozwalałaby na dystans i wybór bezzakołeniowy. Zasoby racjonalności są zawsze związane z tradycją i dane jako część narracyjnego rozumienia świata. W przypadku jednostki zmiana tradycji jest możliwa, ale dokonuje się relatywnie rzadko i z reguły towarzyszą temu procesowi jakieś dramatyczne okoliczności. Błędne jest przekonanie, że istnieje neutralne

²⁸ A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 489.

²⁹ Por. L. Niebrój: *Pluralizm społeczny i falsyfikacja: od wspólnot moralnych do programów życiowych*. W: *Pluralizm filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*. Red. S. Richter. Olsztyn: Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Olsztynie Modus, 2006, s. 113–114.

kryterium racjonalności, a poszukiwanie takiego kryterium jest ze względu na skończony charakter ludzkiej wiedzy skazane na intelektualną porażkę. Neutralny obserwator, stojąc poza jakąkolwiek tradycją, byłby pozbawiony pojęć o określonym znaczeniu służących dokonywaniu wyborów. Z tych powodów translacja treści (fuzja horyzontów) napotyka liczne trudności, ale nie przekreśla to zasadności budowania płaszczyzny spotkania różnych tradycji. Proces ten obejmuje przede wszystkim sferę języka, niemniej jednak chodzi także o kwestię przekładalności sposobów myślenia. „Kiedy zwolennicy tradycji rozważają projekt rozszerzenia jej z jednej wspólnoty językowej na inną, muszą najpierw wewnątrz tego nowego języka ustalić nie tylko, które wypowiedzi mogą być rozpoznawane jako przypadki mówienia tego samego, co mówią konkretne wypowiedzi w języku lub językach, w których dotąd tradycja wyrażała samą siebie, ale również to, czego na razie w nowym języku wypowiedzieć się nie da, co jak dotąd i w tym konkretnym czasie jest nieprzetłumaczalne”³⁰. Można wyróżnić dwa rodzaje translacji: jeden dotyczy przekładania przy założeniu mówienia w ten sam sposób (*translation by same-saying*), a drugi — przekładania opartego na innowacji językowej. W tym drugim przypadku proces przekładania jest interpretacją wykraczającą poza wcześniej ustalone granice rozumienia. Chcąc nie popaść w rodzaj hermetycznego zamknięcia, tradycja musi wykazywać taki stopień otwartości, który umożliwi jej przygotowanie się do podjęcia tego kroku. Zachowując swą żywotność, musi się otworzyć, co jednak nie oznacza, że będzie to otwarcie pełne³¹.

Znaczenie kluczowych pojęć tradycji bywa zazwyczaj chronione przez odniesienie do kanonicznych tekstów, które dostarczają przykładów właściwego używania terminów, a także odkrywania ich nowych odczytań i nowych zastosowań. Pojęcia te są dla tradycji gwarancją zachowania jej wewnętrznej tożsamości. To, co określamy jednym mianem tradycji judeochrześcijańskiej, stanowi zbiór wielu nakładających się na siebie tradycji: hebrajskiej, greckiej, Ojców Kościoła. W późniejszym okresie ilość partykularnych elementów w jej obrębie powiększała się, co często prowadziło do kolejnych podziałów. Kultura zbudowana na przesłankach religii chrześcijańskiej, łącznie z kulturą średniowieczną, nie stanowiła monolitycznej całości, ale była „jednością niestabilnego i złożonego stanu równowagi różnorod-

³⁰ A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 497.

³¹ Por.: J. Zdybel: *Między wolnością a powinnością...*, s. 212—213; S. Holmes: *Anatomia antyliberalizmu*. Tłum. J. Szacki. Kraków: Znak, 1998, s. 168—170.

nych i sprzecznych czynników”³². Według MacIntyre’a Tomasz z Akwinu był przykładem filozofa, który nie odrzucał wcześniejszych nurtów, ale syntetyzował je w jeden systematyczny sposób myślenia. Potrafił przezwyciężyć teoretyczny konflikt między nimi, co miało wpłynąć na przyjęcie nowego paradygmatu interpretacyjnego pomimo ogromnych oporów ówczesnych środowisk intelektualnych przywiązanych do subtradycji augustyńskiej i niechętnych wobec arabskich komentatorów dzieł Arystotelesa³³.

W pracy *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* autor pisał: „[...] jedyną racjonalną drogą, na której zwolennicy jakiegokolwiek tradycji mogą się intelektualnie, kulturowo i językowo zbliżyć do swych obcych rywali, jest ta, że w jednym lub wielu obszarach obcy mogą nad nimi racjonalnie górować, i to właśnie w tym, czego jeszcze nie potrafią w tej obcej tradycji pojąć”³⁴. Postawa intelektualnej otwartości pozwala na dostrzeganie zalet konkurencyjnej tradycji oraz na poszerzanie własnego horyzontu rozumienia. Życie i myślenie w perspektywie własnej tradycji dają nam złudzenie powszechności, a zarazem zupełności udzielanych odpowiedzi. To często prowadzi do postawy ekskluzywizmu. Tradycja zamknięta charakteryzuje się postrzeganiem inności jako obcości, która stanowi źródło zagrożenia i potencjalnych konfliktów. Z kolei świadomość partykularyzmu własnej tradycji oraz przeświadczenie o możliwości jej zmiany przez odważne spotkanie z innymi tradycjami stanowi impuls do rozwoju samej tradycji, a także osób z nią związanych. Wymaga to wejścia w specyficzną rolę intelektualnego „emigranta”, który niepewnie przyswaja sobie nieznaną mu tradycję i wypracowane w jej obrębie modele argumentacji. MacIntyre podawał przykład augustyńskiego chrześcijanina „migrującego” do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Migracja w tym wypadku oznacza, że pewne treści zostają przeniesione, ale jednocześnie poddane nowej interpretacji. Dotyczyło to np. zagadnienia relacji między naturą ludzką i łaską Bożą. Augustyn u schyłku swego życia przyjął w sporach z pelagianami koncepcję człowieka jako istoty „grzesznej”, co prowadziło do wniosku, że tylko łaska Boża pozwala człowiekowi na dobre postępowanie. To jednak wymaga rozstrzygnięcia problemu: kogo Bóg obdarza łaską, a kogo jej pozbawia? Biskup z Hippony opowiedział się za predestynacją, z której wynika, że nie wszyscy łaskę otrzymują. Tomasz z Akwinu

³² A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 300.

³³ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 253–255.

³⁴ Ibidem, s. 516.

przyjął pozytywne arystotelesowskie rozumienie natury ludzkiej, co w konsekwencji prowadziło do złagodzenia radykalności doktryny o predestynacji. Akwinata powiązał działanie łaski z prawem naturalnym i naturą ludzką jako taką, która wskutek grzechu pierworodnego nie straciła całkowicie swych naturalnych zdolności do czynienia dobra³⁵. Zmiana interpretacji tej kwestii miała niebagatelny wpływ na późnośredniowieczne i nowożytne rozumienie podmiotu moralnego jako istoty wykazującej naturalne predyspozycje do dobrego postępowania. MacIntyre'owi nie chodziło o rozwiązanie problemu łaski, ale raczej o ukazanie trudności, jakie wiążą się z migracją z jednej do drugiej subtradycji. Nie podważa to jednak konieczności poszukiwania dróg przejścia między nimi. Ustalenia w tej dziedzinie są niezwykle ważne w uzasadnieniu otwarcia tradycji judeochrześcijańskiej na inne tradycje.

Zgodnie z ogólnym przesłaniem myśli MacIntyre'a tradycję (intelektualną, kulturową, religijną) należy pojmować dynamicznie, jako zbiór uniwersalnych treści, stale podlegających nowemu odczytaniu. Tradycja zdolna do intelektualnego i kulturowego przetrwania to tradycja gotowa na konfrontację z innymi orientacjami myślowymi. Jeśli posłużyć się metaforą przyjętą ze współczesnej metodologii nauk, można wyodrębnić w tradycji tzw. twarde rdzeń wspólnych norm i przekonań, którego zmiana oznaczałaby utratę tożsamości kulturowej, oraz pas norm i przekonań „ochronnych”, mających mniejszą wagę, których reinterpretacja nie wpływa na jej tożsamość. Taki twarde rdzeń należałoby uznać za niezmienny, ewentualnie tylko nieznacznie poddający się modyfikacji, tak by nie doszło do zmiany tradycji. Ważnym elementem trwałości tradycji jest działalność myślicieli potrafiących porównywać nowe rozstrzygnięcia z przekonaniem dawnymi, w czytelny sposób nazywać pryncypialne treści tradycji oraz wskazywać ewentualne zagrożenia związane z jej naruszeniem³⁶. Jeżeli w obrębie danej tradycji funkcjonuje tekst rozumiany jako święty, to on wyznacza ogólne ramy interpretacyjne. Odrzucenie tego

³⁵ A. MacIntyre: *Aquinas's Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours*. In: *Philosophers on Education. Historical Perspectives*. Ed. A. Oksenberg Rorty. New York and London: The Routledge Press, 1998, s. 95–97; A. Chmielewski: *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*. Bydgoszcz–Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Branta”, 2006, s. 25–26.

³⁶ Do podobnych wniosków, ale w innym kontekście filozoficznym doszedł jeden z przedstawicieli filozofii anglosaskiej Dewi Z. Phillips: *Wiera religijna a gry językowe*. Tłum. M. Szczubiałka. W: *Filozofia religii*. Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk. Wydawnictwo SPACJA—Fundacja Aletheia. Warszawa 1997, s. 315–317.

tekstu oznaczałoby zniszczenie samej tradycji. Należy jednak przystać na wielość jego interpretacji, zgodnych z określonym kanonem.

Podsumowując ten wątek, warto zauważyć, że wprawdzie MacIntyre wspominał o zjawisku przenikania treści między subtradycjami w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej, ale nie rozwinął tej refleksji. W pracy *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* interesował go problem wielości i niewspółmierności różnych tradycji, natomiast w książce *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...* analizował z jednej strony dyskusję między przedstawicielami „encyklopedii”, „genealogii”, a z drugiej strony — modelu interpretacji świata zgodnie z tradycją tomistyczną. Wyraźnie bronił tej ostatniej, uznając, że dwa pozostałe modele „dociekań moralnych” straciły siłę przebicia w rozmowach na temat kondycji „ducha” we współczesnej kulturze. Myślenie utrzymane w paradygmacie naturalistycznym, charakterystycznym dla „encyklopedii” i „genealogii”, sprawiło, że kultura Zachodu stała się niezdolna do dyskursu na temat tego, co ponadempiryczne (supranaturalne)³⁷. To z kolei w istotny sposób wpłynęło na niezdolność do „przedstawiania racjonalnie uzasadnionych i akceptowalnych wartości i zasad moralnych”, które byłyby do zaakceptowania w dyskursie publicznym³⁸. Nasuwa się tu wątpliwość, czy broniony przez amerykańskiego filozofa tomizm ma taką zdolność przedstawienia wartości i zasad w języku, który byłby czytelny dla współczesnych odbiorców kultury. Autor pracy nie proponuje bronić za wszelką cenę tomizmu, raczej sugeruje, że należy poszukiwać modelu dyskursu, który pozwoliłby na nowo podjąć namysł nad ideą jedności ładu aksjologicznego. Obecnie wydaje się, że model ten powinien uwzględniać rozwiązania wypracowane nie tylko w kulturze Zachodu, ale także Wschodu. Inny zarzut, jaki można postawić MacIntyre’owi, dotyczy tego, że nie badał fenomenu podobieństwa treści aksjologicznych zawartych w różnych tradycjach kulturowych i religijnych, lecz skupił się jedynie na tradycjach wypracowanych w kulturze Zachodu. Rozwinięcie tego wątku, w kontekście przedstawionej przezeń koncepcji przenikania się tradycji i subtradycji, byłoby niesłychanie ciekawe.

³⁷ Por. A. MacIntyre: *From „Aeterni Patris” to „Fides et Ratio”*. In: *Idem: God, Philosophical, Universities, a Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanhton, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2009, s. 151—164.

³⁸ Por. A. MacIntyre: *Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych*. Tłum. A. Orzechowski. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka*. Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, s. 250—269.

Analizę tradycji judeochrześcijańskiej odnośnie do możliwości prowadzenia przez nią dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego podjął w swych pracach Charles Taylor. Ponadto zawarte w nich ustalenia wyraźniej niż w tekstach MacIntyre'a nastawione są na badanie kwestii aksjologicznych.

Tradycja i hermeneutyka wartości

Poszukiwanie trwałego elementu myślenia aksjologicznego doprowadziło Charlesa Taylora do Augustyńskiej formuły „życia duchowego”, inaczej mówiąc, „tego, co wewnętrzne”, i odróżnionej od „tego, co zewnętrzne” w człowieku³⁹. Dla Augustyna podstawa uniwersalności języka nie tkwiła w języku mówionym, ale w „wewnętrznym słowie”; w nim są kodowane pierwotne artykulacje, które pozwalają na określenie tego, co duchowe. Słów dotyczących rzeczywistości „ducha” możemy nie umieć językowo wyrazić, ale musimy je wziąć pod uwagę, gdy chcemy rozumieć siebie. Wezwanie do analizy tego, co przechowujemy w swym wnętrzu, przynosi zasadniczą zmianę w sposobie pojmowania człowieka. Wpłynęło ono nie tylko na tradycję judeochrześcijańską, ale na całą kulturę Zachodu⁴⁰. Wprawdzie przez autorefleksyjny wgląd ma nas w konsekwencji doprowadzić do Boga, ale dążenie do owego wglądu sprawia, że w zupełnie nowym świetle postrzegamy siebie. „[...] Augustyński zwrot ku »ja« był zwrotem ku radykalnej refleksyjności, i właśnie dlatego nie mógł się on oprzeć językowi wnętrza. Wewnętrzne światło, które świeci tam, gdzie jesteśmy dani samym sobie, jest nierozzerwalnie związane z tym, że jeste-

³⁹ Inspirację do tego rozróżnienia stanowi Platońska filozofia człowieka (relacja dusza — ciało) oraz myśl św. Pawła. Ten ostatni zestawiał człowieka duchowego (*pneumatikos*) z człowiekiem zmysłowym (*psychikos*) bądź cielesnym (*sarkinos*). J. Stępień: *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1979, s. 34.

⁴⁰ Por. Święty Augustyn: *O wierze prawdziwej*. Tłum. J. Ptasiński. W: Święty Augustyn: *Dialogi filozoficzne*. T. 4. Warszawa: PAX, 1954, s. 131. Jean Grondin uważał św. Augustyna za jednego z prekursorów współczesnej hermeneutyki, szczególnie ze względu na M. Heideggera i H.-G. Gadamera, którzy w Augustyńskiej koncepcji *verbum cordis* szukali inspiracji do przypomnienia tego, że znaczenie języka nie odnosi się wyłącznie do myślenia, ale także do założeń, których się nie wypowiada. J. Grondin: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej...*, s. 46—48.

śmy stworzeniami, które mogą przyjąć punkt widzenia pierwszej osoby. To właśnie, co odróżnia je od zewnętrznego światła, czyni widzę wnętrza tak nieodpartą, to fakt, że oświeśla ono przestrzeń, w której jestem sam sobie dany⁴¹. Od tego momentu osoba jako indywiduum może, oprócz pytania o człowieka w ogóle, postawić filozoficzne pytanie o samego siebie. Przejęty od Augustyna motyw poszukiwania Boga przez duszę stanowi ważny motyw kulturowy, który finalnie prowadzi do postawy radykalnej autorefleksji nad sobą. Dotyczy to również ateistycznych interpretacji owego poszukiwania. Wprawdzie utraciły one świadomość teologicznych źródeł tego stanu rzeczy, jednak nieświadomie czerpią z tej samej podstawy. Biorąc Augustyna za patrona takiego myślenia, należy poszerzyć granice rozumienia „ja” o to, co wychodzi poza czysto intelektualny aspekt. „Ja” to także wola i emocje. Autorefleksja jest procesem myślenia o niemożliwej do nazwania wiedzy, wykraczającej poza granice rozumienia. We współczesnej interpretacji idea poszukiwania prawdy zapisanej w człowieku wiąże się z postulatem afirmacji „życia autentycznego”⁴². Sposoby samookreślenia są wkomponowane w język, ponieważ nie można mówić o tożsamości poza językiem. Owe języki artykulacji „ja” są ukształtowane przez tradycję, z której się wywodzą. Trud poznania siebie skierowany ku wnętrzu można skojarzyć z poszukiwaniem idealnej miary dobrego życia i dobrego postępowania. Owa miara wskazuje na potrzebę doskonalenia siebie i samodyscypliny, stanowiących nieodzowny element w procesie odkrywania dóbr stojących ponad dobrami zmysłowymi⁴³.

Zgodnie z założeniami filozofii Augustyna podkreśla się w hermeneutyce dwa aspekty: identyczność myślenia z językową formą jego przejawiania się oraz wystrzeganie się przekonania, że wszystko da się wyrazić w języku. Są takie obszary doświadczenia religijnego, które mają charakter symboliczny. Na ten drugi aspekt, czyli problem granic języka, zwrócił uwagę nie tylko Taylor, ale także Hans-Georg Gadamer. Niemiecki hermeneuta w swych późnych tekstach twierdził, że granicę języka wyznacza czasowość ludzkiego istnienia, model dyskursywności, jaki przyjmujemy, sposób rozumienia

⁴¹ Ch. Taylor: *Humanizm i nowoczesna tożsamość*. Tłum. D. Lachowska, S. Nowotny. W: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 2006, s. 138.

⁴² Por. Święty Augustyn: *O wierze prawdziwej...*, s. 132—133; E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Tłum. Z. Jakimiak. Warszawa: PAX, 1953, s. 84—86.

⁴³ Por. Ch. Taylor: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchejda, K. Szymbianiak. Kraków: Znak, 2010, s. 26—27.

i komunikowania się. Z perspektywy hermeneutycznej żadna rozmowa, w tym rozmowa o wartościach, nie może prowadzić do pełnego konsensusu, ponieważ zgoda w tym wypadku zaprzeczałaby istocie indywidualności. Zmuszałaby do rezygnacji z tego, co własne, wyjątkowe, niepowtarzalne, na rzecz tego, co powszechne i wspólne. Myślenie jest wewnętrzną rozmową, dla Augustyna była to rozmowa indywidualnej duszy z Bogiem. Można to określić właśnie jako rozmowę, ponieważ pada tu pytanie i odpowiedź, zapytuje się Boga, jak inną osobę, i mówi się coś do niego, jak do kogoś innego. Wprawdzie Bóg milczy, ale jest to milczenie wymowne, prowokuje do rozmowy z samym sobą, czyli do autorefleksji. W takiej rozmowie ujawnia się to, co znajduje się poza granicami języka, czyli „to, co jest niewypowiedziane i być może w ogóle niewypowiadalne”, i takie musi pozostać. Język manifestuje się nie tylko w zdaniach, ale także w gestach, zwyczajach, obrzędach religijnych, opowieściach; to dzięki nim możemy się komunikować⁴⁴. Rozmowa o tym, co łączy ludzi reprezentujących odrębne sposoby myślenia, wiąże się ze świadomością tego, co niewypowiedziane w ich własnym obrazie świata. Skoro jesteśmy gotowi uznać, że nie wiemy wszystkiego o sobie i o własnej tradycji, to spotkanie z innym (obcym) może pomóc w odkrywaniu innego, ukrytego, jeszcze niewypowiedzianego wymiaru nas samych. Wówczas możemy spojrzeć na siebie i dziedzictwo kulturowe, z którym jesteśmy związani, z innej perspektywy.

Augustyn zapoczątkował koncepcję radykalnej samointerpretacji i przekazał ją w spadku zachodniej tradycji intelektualnej⁴⁵. Taylor pisał: „Należy dostrzec analogię ze stanowiskami, które uznawały kontakt z jakimś źródłem — np. z Bogiem albo z Ideą Dobra — za klucz do pełni egzystencji. Teraz jednak owo źródło, do którego mamy dotrzeć, znajduje się głęboko w nas samych. Przemiana ta jest elementem radykalnego zwrotu nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu, nowej postaci wewnętrzności (*inwardness*), dzięki czemu podmiot zaczął postrzegać siebie jako istotę wyposażoną w wewnętrzną głębię. Początkowo idea wewnętrznego źródła nie wykluczała naszego kontaktu z Bogiem czy Ideami. W pewnym sensie mamy do czynienia z kontynuacją i pogłębieniem ewolucji zapoczątkowanej przez świętego Augustyna, który uważał, że szlak do

⁴⁴ Por. H.-G. Gadamer: *Granice języka*. Tłum. B. Sierocka. W: *Język i rozumienie*. Red. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003, s. 38.

⁴⁵ Por. Święty Augustyn: *O naturze dobra*. Tłum. M. Maykowska. W: Święty Augustyn: *Dialogi filozoficzne*. T. 4..., s. 169—171.

Boga prowadzi przez refleksyjną świadomość nas samych”⁴⁶. Odkrycie „wnętrza” oznaczało jednocześnie odkrycie indywidualności jako jednej z wartości kluczowych dla kultury nowożytnej. Powrót do źródeł jest w gruncie rzeczy powrotem do „artykulacji ukrytego horyzontu znaczeń”. W filozofii nowożytnej trzy koncepcje podmiotu należy traktować jako rozwinięcie wątku radykalnej autorefleksji, zaproponowanej przez świętego Augustyna. Są to:

1. Kartezjańska teoria podmiotu „oderwanego” od cielesności.
2. Kantowska koncepcja człowieka jako istoty racjonalnej, zdystansowanej wobec swej emocjonalności.
3. Koncepcja podmiotu jako istoty ekspresyjnej, reprezentowana między innymi przez Rousseau.

Taylor sympatyzował z tym ostatnim rozwiązaniem. W dobie wczesnego romantyzmu „język wnętrza” stał się wyrazem buntu przeciwko instrumentalizacji działania i formalizacji ładu aksjologicznego. Wiazał się między innymi z programem powrotu do wewnętrznych przeżyć i prawdy poszukiwanej w naturze ludzkiej. Miał się on dokonać dzięki ćwiczeniu ekspresyjnych zdolności podmiotu i jego twórczej wyobraźni. Ożywianie wyobraźni nowymi impulsami w konsekwencji prowadziło do koncepcji kultury, której zadanie polega na wzbogaceniu „wnętrza” podmiotu o formy ekspresji oparte na przeżyciu emocjonalnym⁴⁷.

W filozofii drugiej połowy XIX wieku powoli zanikało poczucie przynależności do kosmicznego ładu. Perspektywa teologiczna stopniowo traciła na swojej kulturowej czytelności, a z czasem uległa zapomnieniu. Idea wewnętrznego rozwoju stała się elementem życia ekspresyjnego, ale pozbawionego świadomości swych religijnych korzeni⁴⁸. Niepamięć kultury Zachodu o jej religijnych korzeniach nie jest jednak całkowita, została bowiem przechowana w postaciach odbiegających od swego pierwowzoru. Kryją się one w pytaniu o sens i wymiary autentyczności jednostkowego ludzkiego istnienia. Owo zapomnienie nie stało się dla Taylora powodem do ubolewania, ale pretekstem do ich przypomnienia. Dbanie o ciągłość tradycji nie sprzeczne prowadzi się do odtwarzania, lecz mobilizuje do nowego rozumienia zawartych w niej treści⁴⁹. Horyzont współczesności, w którym ujawni-

⁴⁶ Ch. Taylor: *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak, 2002, s. 32.

⁴⁷ Por. Ch. Taylor: *Źródła współczesnej tożsamości*. Tłum. A. Pawelec. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1995, s. 57—61.

⁴⁸ Por. Ch. Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 336—338.

⁴⁹ Por. Ch. Taylor: *Humanizm i nowoczesna tożsamość...*, s. 169—171.

nia się pytanie o sens, nie jest jednolity; składa się nań wiele elementów, które go historycznie określiły. Taylor, podobnie jak MacIntyre, poszedł tropem Gadamera. Niemiecki hermeneuta twierdził, że poznanie tradycji dokonuje się w procesie odkrywania jej aspektów historycznych i kulturowych. Mogą być one z sobą koherentne lub określać wykluczające się nawzajem warunki, które łączą się tylko w nas samych, a poza tym istnieją oddzielnie. Świadomość historyczną jednostki wypełnia pewna suma głosów, które w mniejszym bądź większym stopniu przyjmujemy⁵⁰. Odkrywanie tradycji dokonuje się w horyzoncie aspektowości i różnorodności. Nie sposób poznać tego, na temat czego nie mamy żadnego „przesądu” (przedsądu). W naszym obrazie świata zawarty jest polifoniczny wielogłos różnych sposobów rozumienia rzeczywistości.

Taylor, analizując wpływ historii i tradycji na rozumienie świata przez podmiot, nie odwołał się do Hegłowskiej koncepcji *homo historicus*, chociaż dobrze ją znał. Jego zarzut wobec autora *Filozofii dziejów* polegał na tym, że przedstawił on totalną wizję człowieka, w której nie ma miejsca na jednostkową wolność samostanowienia o sobie ani tym bardziej na różnorodność kulturową. Hegel nie brał pod uwagę całego bogactwa różnych form ekspresji językowej, przyznał im podrzędną rolę wobec racjonalności. Ponadto, wbrew przewidywaniom klasyka niemieckiego idealizmu, transformacja społeczeństwa przełomu XVIII i XIX wieku nie doprowadziła do nowej formy życia wspólnotowego, lecz wprost przeciwnie — do erozji form identyfikacji grupowej⁵¹. Chcąc opisać kluczowy dla współczesnej kultury problem tożsamości wspólnotowej i jednostkowej, należy się odwołać do innych źródeł. Taylor sięgał do filozofii wczesnoromantycznej, reprezentowanej między innymi przez: Anthony’ego A.C. Shaftesbury’ego, Francisa Hutchesona, szczególnie jednak wyróżnił Jeana-Jacques’a Rousseau i Johanna G. Herdera. Chodziło o znalezienie podstaw filozoficznej narracji budującej tożsamość podmiotu, ale odrzucającej monistyczną totalność Hegłowskiego rozumu absolutnego. Autor *Źródeł podmiotowości* odszedł od koncepcji wielkich narracji historycznych (*grand rectis*) na rzecz narracji lokalnych, w których obok uniwersalnych opowieści i Hegłowskich „jednostek powszechnodziejowych” znajduje się także miejsce na indywidualną pracę wyobraźni jednostek nie wpływających na historię własnego życia. Indywidualne, fragmenta-

⁵⁰ Por. H-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. B a r a n. Kraków: Inter esse, 1993, s. 271—272.

⁵¹ Por. Ch. T a y l o r: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, s. 543.

ryczne opowieści składają na większą całość — narrację opowiadaną w małej społeczności. Całość interpretacyjna ma charakter symboliczny, nie daje się uchwycić w języku logiki czy języku nauk przyrodniczych.

W ujęciu hermeneutycznym poznanie wartości jest związane z badaniem określonej tradycji. Bez niej nie mielibyśmy pojęć służących nazywaniu wartości i przedstawianiu ich w określonych narracjach. Filozofia Zachodu, afirmując wartość wolności, dystansowała się wobec przejawów totalizmu aksjologicznego, z których wynikały różne formy ideologicznej indoktrynacji i religijnego fanatyzmu. Co ciekawe, odrzucenie totalizmu doprowadziło jednocześnie do zanegowania tego, co absolutne i trwałe w kulturze. Przyniosło to w konsekwencji nowego typu zagrożenia, wynikające z teorii życia rozumianego jako „projekt” indywidualnego podmiotu, a mianowicie prowadziło do poczucia zagubienia wobec braku kulturowych podpowiedzi dotyczących spełniania warunków dobrego życia⁵². Wydawało się, że dobre życie zależy wyłącznie od naszych jednostkowych wyborów. Zanegowanie tego, co absolutne, sprawia, że wartości są ujmowane atopograficznie, czyli poza przestrzenią aksjologiczną, i prezentują się świadomości jedynie horyzontalnie. W takiej sytuacji wartościowanie zostaje zawężone, sprowadza się do dylematu: dobre postępowanie — złe postępowanie. Warunkiem przejścia na wyższy poziom wrażliwości moralnej jest wertykalne rozpoznawanie wartości — wtedy bowiem ujawnia się kluczowy dla etyki dylemat wyboru między tym, co „lepsze”, a tym, co „mniej istotne”. Rozmowa, w tym rozmowa z Bogiem, stanowi elementarny warunek rozumienia wartości, pozwala odbierać własną sytuację z jednej strony jako odrębną, wyjątkową, a z drugiej strony — jako część tego, co powszechne. Warunkiem udanego dialogu jest przyjęcie stanowiska pluralizmu aksjologicznego, z którego wynika aprobata wielości sposobów odkrywania tych samych wartości. Płaszczyzny spotkania między różnymi stanowiskami nie wyznacza nauka, lecz język symboli i rozbudowanych narracji kulturowych. Dokonana przez Taylora krytyka koncepcji pluralizmu wartości w teoriach liberałów (Berlin, Gray) polega na tym, że nie uwzględniono w nich historycznego aspektu rozumienia wartości⁵³. W ujęciu perspektywistycznym wartości nie mają kulturowego zakorzenienia,

⁵² Por. Ch. Taylor: *Moralna topografia jaźni*. Tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 239—240.

⁵³ Por. Ch. Taylor: *Plurality of Goods*. In: *The Legacy of Isaiah Berlin*. Eds. R. Dworkin, M. Lilla and R.B. Silvers. New York: New York Review of Books, 2001, s. 113—119.

a także zostają pozbawione idei jedności — „duchowego centrum”. Zazwyczaj postrzega się je jako umieszczone poza jakimkolwiek porządkiem. To sprawia, że podmiot nie dostrzega wartości istotnych, nie wyznacza sobie długotrwałych celów działania, żyje „chwila”, a w wydarzeniach błahych i przypadkowych doszukuje się rozstrzygnięć kluczowych. Nie potrafi ocenić ich ważności ani określić granic zaangażowania w ich realizację. Strukturyzacja świata wartości zależy od kalkulacji, podobnej do gry rynkowej, w której zaangażowanie przelicza się na zyski i straty.

Co najistotniejsze, zanik świadomości historycznej prowadzi do „zapomnienia” o wartościach uważanych za fundament życia społecznego, takich jak: sprawiedliwość, przyjaźń, życzliwość, ofiarność. Zadanie filozofii religii polega na odkrywaniu archetypicznego wymiaru tradycji, czyli na przypominaniu zapoznanego sposobu rozumienia wartości. Taylor w zakończeniu dzieła *Źródła podmiotowości* pisal: „Zamiarem tej pracy była próba przywrócenia, odzyskania pogrzebanych dóbr poprzez ich ponowne wyartykułowanie — a tym samym chodziło o to, by mogły one znów się stać źródłem siły, zdolnym na nowo wprowadzić w ruch zapadnięte płuca życia duchowego”⁵⁴. Przypominanie nie jest zwykłym powrotem do tradycji, ale próbą przywrócenia kulturze utraconego wymiaru ducha. Filozofia oprócz zadań teoretycznych wyznacza sobie także cele praktyczne, polegające na dostarczeniu podmiotom sposobu na urzeczywistnienie zasady dobrego życia. Dominacja paradygmatu naturalistycznego w kulturze Zachodu doprowadziła do stłumienia sfery ducha, a w konsekwencji — do zaniku wrażliwości aksjologicznej na inne wartości niż hedonistyczne i utylitarne. Aksjologia budowana na paradygmacie naturalistycznym prowadzi do aporii wynikających z nieuchronnych konfliktów między biologicznym „interese” gatunku ludzkiego a losem konkretnych jednostek⁵⁵. Dotyczy to szczególnie tych aspektów życia osoby ludzkiej, kiedy jednostkowe ludzkie istnienie, naznaczone cierpieniem, pozbawione jest przyjemności.

W tradycji zawarte są wypowiedzi na temat sensowności ludzkiego istnienia. Pytanie o sens nie jest pytaniem przypadkowym ani źle postawionym. Wprost przeciwnie, należy do pytań fundamentalnych (*absolute questions*). W tego typu pytaniach kryje się intuicja aksjologiczna, zorientowana na najwyższe dobro i łączące się z nim tak zwane silne wartościowanie. Odpowiedź na to pytanie cechuje się wielowy-

⁵⁴ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 957; por. I d e m: *Humanizm i nowoczesna tożsamość...*, s. 158.

⁵⁵ Por. Ch. Taylor: *Etyka autentyczności...*, s. 14.

miarowością, wymaga ponawiania interpretacji i dialogu. Żyjemy w semantycznej przestrzeni języka i kultury. Dzięki językowi, historii i dialogowi wyrabiamy sobie wyobrażenie, jak staliśmy się tym, kim jesteśmy, i dokąd zmierzamy. Taylor pisał: „[...] będę używał terminu język w sensie szerokim — obejmującym nie tylko wypowiedane przez nas słowa, ale również inne techniki ekspresji, za pomocą których definiujemy siebie, np. »języki« sztuki, gestów, miłości i tym podobne”⁵⁶. Oprócz tak zwanych języków „twardych”, odwołujących się do faktów empirycznych bądź logiki, są także „subtelniejsze” języki ekspresji. Podmiotowość polega na trosce o samego siebie, o spójność własnego życia⁵⁷. W koncepcji Taylora narracja spełnia trzy istotne funkcje: ujmuje nasze jednostkowe doświadczenia w całościowy projekt egzystencjalny; ustala kryteria oceny indywidualnych przeżyć; zapewnia naszemu życiu ciągłość i zwartość, co skutkuje tym, że nie rozpada się ono na niepowiązane z sobą części. Ten wielogłos tradycji dopuszcza możliwość odwołania się do czynnika jednoczącego, pozwalającego na budowanie spójnej wizji świata, ponieważ, jak twierdził kanadyjski filozof, „istnieje coś w rodzaju apriorycznej jedności ludzkiego życia, obejmującej cały czas jego trwania”⁵⁸. Spójność ta wynika z odkrycia i samodzielnego przemyślenia transcendentnego wobec nas sensu, który nie ma gotowej i zamkniętej postaci, ale jest nam zadany do realizacji. Ludzkie życie z istoty jest nastawione na wartości. Orientując własne życie na najwyższe dobro, szukamy całościowego sensu istnienia i wtedy nasze życie postrzegamy jako część większej narracji, która jest właśnie „poszukiwaniem”. W jego trakcie nie odnajdujemy absolutnych i wyczerpujących odpowiedzi, ale ukryty za codziennością lokalny wymiar sensu. Wiąże się on z podejmowaniem ryzyka, doświadczeniem lęku przed błędnymi decyzjami, rozczarowaniem, ze stresem, z poczuciem winy i bezradności.

Drugim oprócz aspektu historyczności tradycji, niezwykle ważnym elementem jest dialog między podmiotami odmiennie definiującymi poznane wartości. Dialog nie ma z góry wyznaczonego celu, charakteryzuje go otwartość na kolejne artykulacje. Artykulacje te wymagają intensywnej pracy narracyjnej. Jesteśmy istotami dialogicznymi i rozmowa staje się dla nas czymś nieuniknionym⁵⁹. Osobami stajemy

⁵⁶ Ch. Taylor: *Etyka autentyczności...*, s. 37.

⁵⁷ Por. W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2008, s. 204–205.

⁵⁸ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 103.

⁵⁹ Por. W. Lorenz: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2000, s. 313–316.

się dzięki wprowadzeniu w obszar komunikacji językowej, rozumianej jako część wspólna relacji międzyludzkich. Naukę języków niezbędnych do moralnej i duchowej orientacji rozpoczynamy z chwilą włączenia się do sieci trwających od wieków rozmów. „Jesteśmy podmiotami jedynie w relacji do rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia, lub tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia. Te grupy mogą się oczywiście na siebie nakładać. Podmiotowość istnieje w obrębie czegoś, co nazywam »sieciami rozmowy«”⁶⁰. Ramy pojęciowe mogą mieć charakter teistyczny — wtedy eksponuje się zasady życia cnotliwego, pobożność, miłosierdzie itp., bądź naturalistyczny — gdy kluczową rolę odgrywa ideał racjonalności, życzliwości i tolerancji. W różnych tradycjach podobnie można okazywać szacunek wartości życia jako takiego, ale w inny sposób to uzasadniać. Ramy pojęciowe stanowią rodzaj „transcendentalnych warunków”, a zarazem ważną część każdej koncepcji człowieka. Ostatecznym kryterium przyjęcia którejs z ram pojęciowych jest to, że dzięki nim lepiej pojmujemy siebie i nasze relacje z innymi niż dzięki teoriom konkurencyjnym⁶¹. Warunkiem prowadzenia „rozmowy” jest, po pierwsze, przyjęcie pryncypialnych założeń aksjologicznych, po drugie, wybranie własnego projektu egzystencjalnego, po trzecie zaś, zakorzenienie w tradycji, w której przechowywane są znaczenia pojęć pozwalających na autorefleksję i autoafirmację. Ten ostatni aspekt dialogu jest blokowany w sytuacji, gdy jednostka odrzuca jakiekolwiek wsparcie (autorytety, wzory osobowe) w procesie budowania własnej tożsamości. Historyczny i dialogiczny charakter tradycji wskazuje na jej pluralistyczną różnorodność⁶². Nie można mówić o tożsamości indywidualnej w dosłownym tego słowa znaczeniu, ponieważ w procesie autorefleksji korzystamy z wielogłosu „sieci rozmów”, w których uczestniczymy. Indywidualizm w tym wypadku oznacza, że budując własną tożsamość, czerpiemy inspirację ze źródeł tradycji, ale odczytujemy je zgodnie z postulatami wierności sobie. W perspektywie pluralistycznej to, co aksjologicznie uniwersalne, w procesie autointerpretacji staje się czymś partykularnym. Hermeneutyka wartości nie prowadzi do eliminowania arbitralności, wręcz przeciwnie — uznaje ją za przesłankę w procesie rozumienia. To sprawia, że zaciera się podział

⁶⁰ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 70.

⁶¹ Por. J. Kekes: *The Morality of Pluralism*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 122.

⁶² Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 73.

na to, co uniwersalne, i to, co partykularne⁶³. W ten sposób wartości istniejące niezależnie od podmiotu stają się czymś odkrywaniem i przeżywanym przezeń indywidualnie. Świadomość tej arbitralności uczy nas dystansu do samych siebie i własnej tradycji, co jednocześnie może prowadzić do pokonywania barier między tradycjami. Powinność realizacji wartości dotyczy wszystkich ludzi, ale przeżywana jest jednostkowo. Nie można doświadczyć spotkania z wartościami za kogoś czy w imieniu kogoś, ponieważ decydujące znaczenie ma w tym wypadku moment osobistego otwarcia i zaangażowania.

Taylor chciał na nowo wyposażać kulturę Zachodu w utraconą perspektywę ducha. W tym celu proponował, aby wrócić do mitycznych i religijnych podstaw kultury, w których przechowało się intuicyjne rozpoznanie tego, co absolutne i nieuwarunkowane. Istotną zaletą religijnych narracji jest to, że w proces odkrywania wartości włączają intelekt, wolę i emocje. W dobie postępu cywilizacyjnego, globalnych sposobów komunikacji, powszechnej wymiany idei, towarów i usług klasyczne narracje religijne potrzebują nowych interpretacji. Opowieści zakorzenione w myśleniu religijnym mają ładunek sensotwórczy, pozwalają historię własnego życia ująć jako część większej całości, własną (indywidualną) narrację — jako element większej narracji. Wprawdzie nie możemy się oderwać od uwarunkowań własnej kultury, lecz możemy poszukiwać ponadkulturowych modeli porównywania różnych tradycji. Stanowisko pluralistyczne charakteryzuje się otwartością na „inność”, a także odrzuceniem postawy etnocentrycznego i cywilizacyjnego zamknięcia we własnej tradycji⁶⁴. Uznanie tezy o odmienności Boga i świata prowadzi do wniosku, że wszelkie wypowiedzi religijne mają charakter nieostateczny, uwarunkowany. Augustyński profil hermeneutyki opiera się na przekonaniu, że nasza tradycja nie jest absolutna ani jedyna. Jej korzenie sięgają tego, co niepoznawalne i nieuwarunkowane. Świadomość niepoznawalności odsłania perspektywę „obcości” w obrębie naszego własnego obrazu świata. Akceptacja tej „obcości” ma ułatwić dialog z innymi tradycjami. Proces przyswajania przez religie idei szacunku dla tego, co „inne”, i faktu wielości tradycji ma długą historię. Jak zauważył Taylor, większość religii historycznych nie jest w dostatecznym stop-

⁶³ Por. M. Ś r o d a: *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003, s. 202—204.

⁶⁴ Por. Ch. T a y l o r: *Philosophical Arguments*. London, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, s. 149—150.

niu zorientowana na transcendencję, dlatego przyjmuje wygodną dla siebie postać religijnego ekskluzywizmu.

Nowe spojrzenie na problem autorytetu

Interpretacja tradycji religijnej dokonana z pozycji pluralizmu aksjologicznego wymaga nowego rozpatrzenia kwestii autorytetu moralnego. W historii kultury autorytety stanowiły element tworzenia i przekazywania następnym pokoleniom wartości, cnót etycznych, norm postępowania. Dzięki nim możliwe było zachowanie odpowiednich proporcji między przyjętym w tradycji ładem aksjologicznym a dokonywanymi w jego obrębie zmianami. Filozofia nowożytna krytykowała rolę autorytetów, których oddziaływanie kojarzono z tym, co ogranicza i krępuje podmiot w niezależnym myśleniu i poszukiwaniu prawdy. Utrwaliło się tym samym przekonanie, że możemy się obyć bez autorytetów instytucjonalnych, a także osobowych. Ale u kresu epoki nowożytnej kultura Zachodu, w której zgodnie z postulatem Nietzschego każdy ma zapisywać własne „tablice dobra”, boryka się z problemem braku wzorców właściwego postępowania. Zwrot ku tradycji wiąże się z ponownym przemyśleniem znaczenia autorytetu samej tradycji oraz roli autorytetów osobowych, które w jej obrębie funkcjonowały. Pluralistyczne spojrzenie na tradycję polega na uwzględnieniu złożonego i wielowątkowego charakteru jej wpływu na ludzkie postawy. W literaturze przedmiotu wyróżnia się kilka sposobów rozumienia autorytetu: epistemiczny (ten, kto wie lepiej), deontyczny (ten, kto posiada władzę); w innym ujęciu — autorytet „znawstwa” (ten, kto posiada odpowiednią wiedzę) i autorytet moralny (ten, kto oddziałuje na pozostałych członków społeczności)⁶⁵. W filozofii religii zwraca się uwagę na pozytywny wymiar rozumienia autorytetu, chociaż akcentuje się także jego zdeformowane (niszczycielskie) postacie, wynikające z potrzeby dominacji i władzy nad innymi.

⁶⁵ Zagadnieniem znaczenia autorytetów w historii kultury zajmował się także między innymi Erich Fromm: *Mieć czy być*. Tłum. J. Karłowksi. Poznań: PAX, 1995; Karl Jaspers: *Autorytety*. Tłum. P. Bentkowski, R. Flaszek. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000. W Polsce natomiast Władysław Stróżewski: *Mała fenomenologia autorytetu*. „Ethos” 1997, nr 1, s. 30–42, oraz Józef Maria Bocheński: *Co to jest autorytet?* Tłum. J. Parys. W: J.M. Bocheński: *Logika i filozofia. Wybór pism*. Opracował J. Parys. Warszawa: PWN, 1993, s. 187–324.

Wielkie tradycje religijne opierały się na koncepcji „świadków” (mystyków, świętych), którzy stali pomiędzy „niebem” i „ziemią”, czyli zbiorem boskich norm i ich ludzkich odczytań. Te interpretacje mogą odsłaniać różne aspekty ich funkcjonowania. W ujęciu pluralistycznym chodzi o obronę autorytetu rozumianego jako przykład realizacji pozytywnych wartości i krytykę autorytetów niszczycielskich, odbierających autonomię osobom, które znajdują się w polu ich oddziaływania. Hermeneutyczna analiza tradycji i doświadczeń religijnych osób uznawanych za autorytety moralne zbliża nas do lepszego uchwycenia „tajemnicy bosko-ludzkiego” spotkania. Zadanie współczesnych autorytetów polega na tym, aby otwierać człowieka na bogactwo przeżyć aksjologicznych, uczyć rozumienia kluczowych „tekstów tradycji” oraz kształtować w wychowankach umiejętność myślenia otwartego na to, co „nowe” i „obce”⁶⁶. W ujęciu normatywnym autorytety moralne, uznawane w wielkich tradycjach religijnych, wskazują zalety charakteru, które należy w sobie rozwinąć, takie jak: pracowitość, sumiennność, uczciwość, wytrwałość, trafność oceny sytuacji konfliktowych. Uznanie autorytetu tradycji wymaga od podmiotu umiejętności racjonalnego myślenia i krytycznego osądu zawartych w niej treści⁶⁷. Należy odrzucić postawę biernej akceptacji klasycznych formuł, przyjmowanych na zasadzie przyzwyczajenia bądź intelektualnej wygody.

Problem autorytetu w myśleniu religijnym MacIntyre poruszał w swych wczesnych pismach. Twierdził on wówczas, że ostatecznym kryterium przyjęcia bądź odrzucenia całości przekonań religijnych jest uznanie autorytetu osoby lub tradycji. Uważał, że autorytety instytucjonalne, jak Kościół, Synagoga, Meczet, są częścią autorytetu tradycji jako takiej. Filozofia nowożytna, przyjmując za sprawą Kartezjusza nastawienie sceptyczne wobec wiedzy wcześniejszej, scholastycznej, utrwaliła przekonanie, że to, co wynika z woli i zdania autorytetów, krępuje postęp wiedzy. Wówczas osoba akceptująca wpływ autorytetu na swe poglądy i wybory jest postrzegana jako obrońca konserwatywnego obrazu świata. Taki sposób rozumienia autorytetu można traktować jako stereotyp, którego mechanizm należy poznać, aby zachować wobec niego dystans. Dla współczesnego odbiorcy kultury bezwarunkowa akceptacja autorytetu wydaje się czymś odpychającym. Wynika to z obawy, że opieranie sądów na zdaniu i woli

⁶⁶ Por. J. Dupuis: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Tłum. S. Obirek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 102–104.

⁶⁷ Por. W. Zuziak: *Autorytety*. W: Idem: *Společné perspektivy etyki*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2006, s. 42–48.

autorytetów może stępić w nas zdolność krytycznego namysłu nad ich faktycznymi kompetencjami. MacIntyre był obrońcą uznawania autorytetów, ale proponował rozumieć je hermeneutycznie, wpisując je w określoną tradycję⁶⁸. Akceptacja doktryny o Wcieleniu oznacza, że najwyższym autorytetem (jednocześnie autorytetem modelowym) w chrześcijaństwie jest Jezus Chrystus. To, co wiemy o nim, to informacje przekazane przez pierwszych wyznawców (apostołów). Przekaz ustny o jego życiu i nauczaniu został następnie uzupełniony przekazem pisany (listy św. Pawła i ewangelie). W uznaniu Boskiego autorytetu Jezusa z Nazaretu jako Chrystusa ważną rolę odegrały Objawienie oraz historia. Historia chrześcijaństwa to nie zbiór faktów, lecz wydarzenia zapisane w dziejach, umieszczone w pewnym ciągu, ujętym według przyjętego klucza narracyjnego. W podobnym sensie autor starotestamentalny opisywał historię narodu wybranego — Izraela.

MacIntyre twierdził, że zwolennik religijnego obrazu świata, niezależnie od wyznania, przyjmuje dwa istotne założenia: Bóg działa we wszechświecie jako supranaturalna moc; Bogu należy okazywać szczególną cześć i szacunek. Owa cześć ma wynikać nie z tego, kim Bóg jest, lecz z tego, co uczynił. Język religijny jest nieostry semantycznie, symboliczny. Staje się to szczególnie widoczne w sytuacji adekwatnego nazywania przedmiotu wiary⁶⁹. Nie stanowi jednak zlepkę przypadkowo dobranych słów, ale opowieść osadzoną w tradycji. Język religijny spełnia przede wszystkim funkcję ewokatywną, służy wytwarzaniu wyobrażeń, wyrażonych w określonym micie. Wyowiedzi tego typu zawierają oprócz treści intelektualnych także przesłanki emocjonalno-wolitywne. „Wiara w Boga przypomina nie tyle przekonanie, że zachodzi jakiś stan rzeczy, ile owładnięcie przez namiętność. [...] Owa niezdolność wierzącego do przyjęcia w stosunku do własnej wiary postawy abstrakcyjnej, neutralnej, spekulatywnej przypomina brak obiektywności, jaka charakteryzuje zakochanego. Mamy tu do czynienia z takim samym całkowitym zaangażowaniem”⁷⁰. Problem fanatyzmu pojawia się wówczas, gdy w religijnym obrazie świata przesadnie eksponuje się czynnik emocjonalny kosz-

⁶⁸ Por. A. MacIntyre: *The Logical Status of Religious Belief*. In: *Metaphysical Beliefs. Three Essays*. Eds. S. Toulmin, R.W. Heburn, A. MacIntyre. London: SCM Press, 1957, s. 198.

⁶⁹ Por. A. MacIntyre: *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* In: *Faith and the Philosophers*. Ed. J. Hick. London: The Macmillan Press, 1964, s. 115—133.

⁷⁰ A. MacIntyre: *Postawa religijna*. Tłum. M. Szczubińska. W: *Filozofia religii...*, s. 250.

tem zaniedbania czynnika racjonalnego. Wypowiedzi o *sacrum* zawierają relacje ze zdarzeń faktycznych (zdarzeń z historii określonych ludzi), interpretacje rzeczywistości, zalecenia moralne oraz strategie dotyczące ich realizacji. O sensowności poszczególnych zdań religijnych decyduje logiczna niesprzeczność z tekstem kanonicznym i tradycją. Znaczenie takich wypowiedzi, jak: „Bóg stworzył świat”, „Bóg jest miłością”, zostaje dookreślone przez odniesienie do tekstów istotnych dla danej tradycji. Sensowność tych wyrażen uzasadniamy, odwołując się do zdania autorytetu, uznanie to nie może być jednak pozbawione krytycznego namysłu⁷¹. Współczesne autorytety osobowe funkcjonują w określonym kontekście kulturowym, ich archetypem jest jednak autorytet religijny. Doświadczenie religijne wiąże się z zatroskaniem o własne życie („troskę ostateczną”), czyli z odszukaniem kluczowej racji, dzięki której nasze bycie w świecie nabiera sensu. Autorytety to konkretne osoby, uznawane za świadków określonej postawy, sposobu wartościowania, a tradycja służy przechowywaniu tego świadectwa⁷². Uznanie mocy autorytetu oznacza jednocześnie okazywanie szacunku dla samej tradycji. Na poziomie psychologicznym w uznaniu autorytetu zawiera się akceptacja tego, co boskie. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy to, co boskie, utożsamiamy z człowieczeństwem czy z jakimś idealnym wymiarem ludzkiego życia. Na poziomie etycznym jest to relacja zachodząca pomiędzy odkryciem źródła nakazu oraz uznaniem przez podmiot tegoż nakazu jako zobowiązania moralnego. To, co uznajemy za równe nam lub do nas podobne, nie może być przedmiotem czci. Autorytet wprawdzie podpowiada, przybliża wartości, uwrażliwia, ewentualnie zwraca uwagę na zagrożenia i przyczyny rozkładu więzi społecznych.

W późniejszych pismach MacIntyre badał rozumienie autorytetu w odniesieniu do prawa Bożego i reguł postępowania. Odrzucił teorię apriorycznego sposobu pojmowania tegoż prawa na rzecz tezy, że rozumienie prawa Bożego zmienia się w zależności od kontekstu społecznego i historycznego. Elementem potwierdzającym różnorodność odczytań jest wielość praktyk życia społecznego, która z kolei wynika z odmiennych doświadczeń wspólnot przyjmujących różne warianty moralnych typów wiary (*moral belief*). Zdaniem MacIntyre’a, wiara moralna stanowi element wiary religijnej, ale może także funkcjonować niezależnie od niej. Wiara ta polega na kształtowaniu

⁷¹ Por. ibidem, s. 248.

⁷² Autorem tezy, że wiara religijna jest „troską ostateczną”, był protestancki teolog i filozof Paul Tillich: *Dynamika wiary*. Tłum. A. Szostkiewicz. Poznań: W drodze, 1987, s. 31.

różnego typu nastawień i przekonań, które potwierdzają zasadność uznawania norm etycznych i prawnych⁷³. Źródeł kryzysu wiary teistycznej można upatrywać w zaniku wiary moralnej, to znaczy w przekonaniu, że podstaw wiary nie szuka się w supranaturalnej mocy prawa ustanowionego przez Boga, ale w podstawie psychologicznej lub społecznej.

Zmiana znaczenia autorytetu Boga miała w odniesieniu do samostanowienia człowieka o sobie cztery etapy:

Pierwszy etap wynikał z późnośredniowiecznego nominalizmu i wiążącej się z nim myśli protestanckiej, zgodnie z którą Boże przykazania należy przyjąć wraz z wiarą⁷⁴. Należy zaufać nakazowi Bożej woli, ponieważ nie można w pełni polegać na naturze ludzkiej, skłonnej do moralnego zła. O religijnym zbawieniu decydowało zaufanie Boskiej mocy, a dobre postępowanie wynikało z łaski udzielanej przez Boga człowiekowi. Natomiast sfera aktywności zawodowej i ekonomicznej stanowiła domenę ludzkich działań. Rozbudowaną analizę tego zjawiska przedstawił Max Weber w pracach dotyczących analizy źródeł kapitalizmu. W sensie historycznym idea wierności nakazom prawa Boskiego wpłynęła na rozumienie autorytetu prawa jako takiego, a szczególnie autorytetu władzy państwowej⁷⁵.

Etap drugi był następstwem filozofii liberalnej, która w centralnym punkcie rozumienia człowieka umieściła wymóg uszanowania praw autonomii jednostki. Obrona tych praw przed różnymi formami tyrańskiej władzy — państwowej czy religijnej, jest jednym z priorytetów, które postawił sobie John S. Mill w eseju *O wolności*. Aby rozwinąć osobową indywidualność, należy z jednej strony uznać prawo wolnego wyboru, a z drugiej — uwzględnić sytuacje, które nauczają jednostkę odpowiedzialności za siebie. Ich połączenie w podmiocie owocuje różnorodnością poglądów i postaw.

Trzeci etap stanowił rezultat wpływu filozofii moralnej Kanta. Z filozofii tej wynika, że prawo autonomii osobowej stanowi pryncypialne założenie etyki i zasad życia społecznego. Podmiot kierujący

⁷³ Angielski termin *belief* dotyczy wiary w znaczeniu przekonania lub przeświadczenia o czymś, w co teoretycznie nadal można wątpić, natomiast termin *faith* dotyczy wiary w sensie *stricte* religijnym. Prekursorem odróżnienia tych aspektów rozumienia wiary był William James: *Prawo do wiary*. Tłum. A. Grobler. Kraków: Znak, 1996, s. 157—159.

⁷⁴ Por. A. MacIntyre: *Atheism and Morals*. In: A. MacIntyre, P. Ricoeur: *The Religious Significance of Atheism*. New York and London: Columbia University Press, 1969, s. 57—72.

⁷⁵ Por. A. MacIntyre: *Which God Ought We to Obey and Why?* „Journal of the Society of Christian Philosophers” 1986, vol. 3, no 4, s. 359—371.

się racjami rozumu potrafi stworzyć obiektywne prawo moralne, które ma kategorię, bezwzględny zakres obowiązywania (imperatyw kategoriowy). Idea Boga, rozumiana jako idea postulatyczna, pozwalała na uzasadnienie generalnej wymowy tego imperatywu. Kant przyjmował, że wszystkie osoby rozumne, przy założeniu powszechnej edukacji, będą w stanie te normy odkryć i w odpowiedni sposób realizować⁷⁶.

Na ostatnim etapie doszło do uniezależnienia wiary moralnej od wiary teistycznej. Suwerenna jednostka nie potrzebowała odwołania do Boskiego prawodawcy, ponieważ sama dla siebie mogła stanowić miarę właściwego postępowania. W konsekwencji prowadziło to do uprzywilejowania przekonań moralnych, które przestały być narzędziem komunikacji, a stały się wyrazem indywidualnych preferencji. Przyznawanie jednostkom prawa do całkowitej autonomii moralnej prowadziło do relatywizmu etycznego, którego ostateczną konsekwencją okazała się utrata więzi wspólnotowych i poczucie duchowego zubożenia⁷⁷.

W *Dziedzictwie cnoty*, najbardziej znanej pracy MacIntyre'a, jej autor także nawiązywał do kwestii autorytetu; tym razem wrócił do korzeni greckich. Jego zdaniem, jednym z ważnych wątków Arystotelesowskiej filozofii praktycznej była etyka życia kontemplacyjnego, mająca wyraźne odniesienie religijne. Dzielność etyczna człowieka wynika z aktywności rozumu, a sam rozum jest synonimem czegoś najdoskonalszego w nas. Jeżeli przedmiotem zainteresowania rozumu są rzeczy piękne i „boskie”, znaczy to, że człowiek, który postępuje rozumnie, może osiągnąć doskonałość moralną⁷⁸. W X księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles pisał, że rozum stanowi coś najbardziej boskiego w człowieku, a odpowiednie posługiwanie się rozumem sprawia, że zyskujemy właściwą miarę osądu sytuacji. Rządzący mają dbać o eudajmonię obywateli, a ta „polega na doskonałości w uprawianiu cnoty, przy czym doskonałość rozumie się bezwzględnie, a nie w zależności od pewnych okoliczności. Względnie doskonałe są czyny dokonane z konieczności, a bezwzględnie czyny piękne. [...] Sprawiedliwe kary i zadośćuczynienia wynikają z cnoty,

⁷⁶ Por.: A. MacIntyre: *Atheism and Morals...*, s. 75–81; J.S. Mill: *Indywidualność jako element dobrobytu*. W: Idem: *Utylitaryzm. O wolności*. Tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka. Warszawa: PWN, 1959, s. 196–223.

⁷⁷ Por.: A. MacIntyre: *Relativism, Power, and Philosophy...*, s. 400; P. Śpiewak: *Cnota i polityka. Alasdair MacIntyre*. W: Idem: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998, s. 235–282.

⁷⁸ Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1178a. Tłum. D. Gromska. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa: PWN, 1996, s. 292.

ale są aktem przymusu i przez przymus prowadzą do poprawy (byłoby bardziej pożądane, aby nikt, ani jednostka, ani państwo, takiego przymusu nie potrzebował), natomiast uczynki zmierzające do pomnożenia godności i zasobności są bezwzględnie najpiękniejsze. Pierwsze zmierzają do usunięcia pewnego zła, drugie przeciwnie, przygotowują i stwarzają pewne dobra⁷⁹. Ukształtowanie cnotliwego charakteru młodych obywateli należy do obowiązków państwa, które winno wymuszać działania na rzecz dobra wspólnego. Autentyczny autorytet rządzących w *polis* wynika nie z władzy, lecz z cnoty, charakteryzującej człowieka „słusznie dumnego”. W związku z tym, że nie wszyscy są w stanie rozpoznać boską miarę i tak rozumieć własne doświadczenia, niezbędna jest teoretyczna refleksja nad zasadami właściwego postępowania, czyli teoria wychowania (*paideia*).

MacIntyre proponował, aby między pryncypialną miarą a wielością i złożonością konkretnych sytuacji moralnych umieścić wzór osobowy (autorytet), który cechuje się intuicją moralną, mądrością i ma wprawę w podejmowaniu trafnych decyzji. Aprobując wzorzec umiejętności dokonywania trafnej oceny zachowań ludzkich, możemy go naśladować. Autorytet wprowadza młodych adeptów w przestrzeń ładu aksjologicznego i zasad, które w innym przypadku byłyby dla nich niejawne. Przyswajanie zasad dokonuje się w pewnym środowisku ludzkim. Nie sposób powiedzieć, że istnieje jakaś kulturowa odpowiedź, jak zostać autorytetem. Mamy raczej do czynienia z wielopłaszczyznową i wieloaspektową ideą transcendentnej miary, która manifestuje się na różne sposoby. Niektórzy ze współczesnych interpretatorów, unikając określenia „boska miara”, piszą w tym wypadku o koncepcji eksperta moralnego (łacińskie *expertus*, imiesłów czasu przeszłego od *experiri* — „dokładnie osądzać”)⁸⁰. Postępowanie tego typu ludzi nie polega na zwykłym stosowaniu formuł etycznych, ale wynika z intuicji i ma w sobie specyficzny urok niewymuszonej „naturalności” (w tym miejscu Arystoteles podawał przykład Peryklesa i ludzi jego pokroju)⁸¹. MacIntyre chciał ożywić Arystotelesowską koncepcję autorytetu i ukazać, że stanowi on, także współcześnie, niezbędny element realizacji dóbr wewnętrznych, związanych z określonymi praktykami. Autor *Dziedzictwa cnoty* pod pojęciem „praktyka” rozumiał „wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowio-

⁷⁹ Arystoteles: *Polityka*, 1332a. Tłum. L. Piotrowicz. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa: PWN, 2001, s. 203.

⁸⁰ Por. A. MacIntyre: *Czy patriotyzm jest cnotą?* Tłum. T. Szubka. W: *Komunitarianie...*, s. 291.

⁸¹ Por. R.B. Louden: *Aristotle's Practical Particularism*. „Ancient Philosophy” 1986, no 6, s. 123–138.

nej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują⁸². Są dwa rodzaje dóbr, które możemy rozwinać w ramach określonych praktyk: dobra zewnętrzne, wynikające z okoliczności społecznych i z daną praktyką związane akcydentalnie; dobra wewnętrzne, które możemy zidentyfikować w trakcie uczestniczenia w danych praktykach. Dobro jako takie stanowi cel ludzkiego dążenia, zatem jest też celem każdej praktyki, badania bądź działania. Dobra zewnętrzne i wewnętrzne możemy zrealizować tylko dzięki określonym praktykom działania. Jeśli dobra stanowią pewien zbiór wspólny, to praktyk, które pozwalają na ich realizację, jest wiele. Dotyczą one różnych obszarów życia: uprawiania ziemi, działalności artystycznej, politycznej, życia rodzinnego, również niektórych gier.

Cechą dóbr zewnętrznych jest to, że są one zorientowane egocentrycznie — po zrealizowaniu stają się własnością jednostki. Dobra te stanowią przedmiot rywalizacji o to, kto zdobędzie ich większą ilość — będzie sławniejszy, bardziej podziwiany, medialnie rozpoznawalny. Natomiast dobra wewnętrzne także są związane z dążeniem do wyróżnienia się, do bycia lepszym, ale ich osiągnięcie jest dobrem służącym całej społeczności, która bierze udział w tej praktyce. W związku z tym każda praktyka, oprócz technicznych instrukcji, zawiera też wzorce doskonałości oraz reguły posłuszeństwa zasadom. Cnoty etyczne są takimi dobrami, za których pomocą określamy nasz stosunek do innych osób, z którymi łączą nas podobne cele oraz wzorce dobrego postępowania. Realizacja danej praktyki wiąże się z uznaniem autorytetu tych wzorców oraz przekonaniem, że niedoskonałość jednostkowych działań zostanie osądzona za pomocą kryteriów wyznaczonych przez te wzorce⁸³. Własne postępowanie, preferencje, postawy uznajemy za słuszne, gdy odpowiadają owym wzorcom. Same te wzorce podlegają krytyce, zmieniają się pod wpływem nowych zdarzeń i okoliczności. MacIntyre pisał: „[...] jednak nie możemy zostać wtajemniczeni w praktykę, jeżeli nie zaak-

⁸² A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 338.

⁸³ Por. ibidem, s. 271. J. Filek zauważył, że Alasdair MacIntyre, dokonując podziału na dobra zewnętrzne i wewnętrzne, nieświadomie stosuje jedno z Schelerowskich kryteriów dotyczących uzasadnienia hierarchii wartości, a pozwalających wyjaśnić wyższość jednych wartości nad innymi, mianowicie — ekstensywność i podzielność. Por. J. Filek: *Tęsknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*. W: I d e m: *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków: Znak, 2001, s. 309.

ceptujemy autorytetu najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych. [...] W dziedzinie praktyk autorytet dóbr i wzorców funkcjonuje w taki sposób, aby wykluczyć wszelkie subiektywistyczne i emotywi-styczne analizy sądów”⁸⁴. Dotyczy to takich aspektów życia, jak gra w piłkę, kiedy musimy uznać, że ktoś lepiej od nas potrafi to robić, czy wrażliwe słuchanie muzyki, kiedy uznajemy jakąś osobę za wy-trawnego melomana, który wprowadza młodych adeptów w arkana sztuki odczuwania przyjemności wynikających ze słuchania muzyki. Taki rodzaj wprowadzenia jest potrzebny także w ramach czynności zawodowych i w dziedzinie indywidualnych zainteresowań. Takie same praktyki mogą się rozwijać w różnych społecznościach, o od-miennych kodeksach moralnych; nie funkcjonują tam, gdzie nie sza-nuje się zasad życia cnotliwego. Zachodzi zależność między uznaniem zdania autorytetu i wymogami sprawiedliwego osądu własnego po-stępowania oraz działania innych osób. Aby stać się uczestnikiem pewnej praktyki, należy się spotykać z jej aktualnymi zwolennikami, ale także z osobami, które wcześniej się w nią angażowały, zwłaszcza z tymi, które w tej dziedzinie miały szczególne osiągnięcia. W tym sensie autorytety osobowe stanowią kluczowy element wprowadzania jednostek w te zasoby kulturowe, etyczne, religijne, naukowe, które wynikają z tradycji.

Należy jednak oddzielić autentyczne autorytety od autorytetów pozornych (antywzorów). W pracy *Dziedzictwo cnoty* MacIntyre od-wołał się do terminu „postać”, który ma konotacje moralne, ale ujęte w sensie opisowym. Postacie to idealne modele zachowań funkcyj-nujące w określonym czasie, np. w epoce wiktoriańskiej był to dyrek-tor szkoły publicznej, podróżnik, inżynier, dla Niemiec czasów cesa-rza Wilhelma I — pruski oficer, profesor oraz socjaldemokrata. Postacie są reprezentantami własnej kultury, dzięki nim określone modele interpretacji świata mogą zaistnieć w obszarze życia społecz-nego. Ich oddziaływanie dokonuje się za pośrednictwem książek, ka-zań, rozmów, opowieści, wątków symbolicznych w sztuce. „»Postacie« są maskami wkładanymi przez filozoficzne teorie metafizyczne i teo-rie moralności”⁸⁵. Szczególny sposób funkcjonowania postaci można uchwycić, badając określone role społeczne. Postać jednak jest czymś więcej niż rola, jaką odgrywa, ponieważ z postacią związane są ogra-

⁸⁴ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 343.

⁸⁵ Ibidem, s. 69. Jolanta Zdybel, jedna z polskich interpretatorek filozofii Alas-daira MacIntyre’a, twierdziła, że „postaci” w koncepcji MacIntyre’a są wyrazem dysonansu między potrzebą funkcjonowania podmiotu w społeczności a uprzedmiotowieniem jednostki w ramach zbioru kolektywistycznych praktyk. Por. J. Z d y b e l: *Miedzy wolnością a powinnością...*, s. 264.

niczenia moralne, które obowiązują w odniesieniu do ról społecznych. Postacie mają istotne znaczenie w kształtowaniu ideałów moralnych w danym czasie i w danej kulturze — jako darzone szacunkiem, nadają autorytet określonym instytucjom życia publicznego⁸⁶. Ich oddziaływanie może być konstruktywne bądź destruktywne dla trwałości wspólnoty i ukształtowanych w jej obrębie etosów. Współcześnie daje się zaobserwować „postaci”, które nie tyle reprezentują jakieś zasady, ile kreują pewne „fikcje moralne”. Pierwszą z „postaci” charakterystycznych dla kultury nowożytnej jest bogaty esteta (nawiązanie do postawy estetycznej w rozumieniu Kierkegaarda), którego życie polega na konsumowaniu wrażeń wynikających z kumulowania przyjemności oraz radości, jaką daje posiadanie rzeczy. Ta „postać” ma wolny czas, nie jest ograniczona koniecznością wykonywania pracy zarobkowej, a dzięki posiadanym środkom finansowym realizuje wyznaczone sobie cele. Ale „oddawanie się przyjemnościom może przerodzić się w ogromny ciężar, pustki i nudy, co sprawi, że trzeba będzie poszukiwać jeszcze bardziej wyrafinowanych przyjemności”⁸⁷. Druga „postać” to menadżer — ekspert biurokratyczny, sprawny w kierowaniu zespołami ludzkimi. Jego aktywność wiąże się z manipulacją i merkantylizacją, czyli traktowaniem innych osób jak rzeczy, które mają dostarczać zysku. Trzecia „postać” to terapeuta — psycholog, mający łagodzić negatywne skutki postępu technologicznego i amortyzować społeczny ciężar fikcji moralnych, których w pewnym sensie sam staje się ofiarą.

W pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...* MacIntyre uznał, że koncepcja autorytetu osobowego zawarta w tradycji tomistycznej stanowi kluczowy element w dyskusji ze stanowiskiem wywodzącym się z „genealogii” oraz z filozofią oświeceniową, czyli „encyklopedią”. W tej pracy autor pisał: „[...] z perspektywy tomistycznej każde roszczenie należy rozumieć we właściwych mu kontekstach, jako dzieło osoby, która będąc autorem określonej wypowiedzi, wzięła na siebie odpowiedzialność przed wspólnotą, której historia wygenerowała bardzo specyficzny zasób wspólnych zdolności (*capacities*) umożliwiających rozumienie, ocenianie oraz replikowanie na ową odpowiedź. Wiedza nie tylko o tym, co zostało powiedziane, lecz również — kto to powiedział, do kogo i na jakim etapie historii rozwoju danej po-

⁸⁶ Znany socjolog niemiecki Max Weber wprowadził pojęcie „typ idealny” rozumiane jako model badanej rzeczywistości, który wskazuje zasadnicze elementy zachowań ludzkich. Wyróżnienie tych typów polega na ich oddzieleniu od rzeczywistych działań, wówczas można uwypuklić ich szczególne cechy. Por. Z. K r a s n o d ę b s k i: *Max Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1999, s. 32—35.

⁸⁷ A. M a c I n t y r e: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 147.

lemiki, i w jakiej zinstytucjonalizowanej wspólnocie miało to miejsce, stanowi warunek wstępny możliwości udzielenia adekwatnej odpowiedzi z wnętrza tego rodzaju tradycji; będąc czymś, co na ogół zakłada się, niż artykułuje”⁸⁸. W filozofii oświeceniowej, mówiąc o prawdzie, rezygnuje się z odniesienia do osoby. Miejsce autorytetu osobowego zajmuje bezosobowy ideał racjonalności. Sztuczność takiego rozwiązania polega na tym, że nie ujawnia się w nim podmiotowych, kulturowych i historycznych przesłanek przyjętego schematu argumentacji. Z kolei w „genealogii” dochodzi do odrzucenia idei pewności poznania, a jednocześnie w obawie przed tyranią zewnętrznego nakazu (autorytarnej woli) rezygnuje się z pojęcia prawdy. W konsekwencji nie uznaje się autorytetów osobowych ani nie bierze pod uwagę wpływu tradycji na rozumienie wartości przez podmiot moralny. Jeżeli zwolennik „encyklopedii” w budowaniu tożsamości opiera się na treściach pozbawionych cech osobowych, to przedstawiciel „genealogii” w odpowiedzi na pytanie o własną tożsamość jest skazany wyłącznie na siebie oraz na zaprzeczanie temu, co do tej pory powiedziano. Przewaga tomizmu nad tymi dwoma modelami „dociekań moralnych” polega na tym, że uwzględnia się w nim wpływ autorytetów na proces poszukiwania prawdy przez podmiot. Tu jednak może wyłonić się problem nadużywania władzy tego, który „lepiej zna prawdę”, nad tymi, którzy są adeptami w jej poszukiwaniu. Historia tradycji judeochrześcijańskiej przekazuje informacje o nadużywaniu władzy przez autorytety⁸⁹. Myśl Tomasza z Akwinu, szczególnie w interpretacji jego późniejszych komentatorów, stawiała się narzędziem uzasadniającym działania autorytetów instytucjonalnych, które straciły zaufanie kierowanych przez siebie wspólnot religijnych. To jednak oznaczało odejście od pierwotnego rozumienia autorytetu jako osoby o szczególnych kompetencjach, obdarzonej zaufaniem społecznym.

MacIntyre, akcentując pozytywną rolę autorytetów osobowych w tradycji, mniej uwagi poświęcił destrukcyjnemu aspektowi ich oddziaływania. W tym miejscu pada pytanie o racje oddzielenia autorytetu racjonalnego od autorytetu irracjonalnego. Jest to problem ważny ze względu na wpływ sekt religijnych lub ruchów *quasi*-religijnych oraz ich przywódców na rzesze wyznawców. Na negatywny aspekt rozumienia autorytetu religijnego zwrócili uwagę między innymi myśli-

⁸⁸ A. MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition, Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, s. 202–203.

⁸⁹ Por. A. MacIntyre: *Aquinas's Critique of Education...*, s. 95–108.

ciele z kręgu filozofii anglosaskiej — Peter Winch i Paul Tillich. Zdaniem tego pierwszego, zniekształcenie wizerunku autorytetu polega na tym, że zależność wobec niego jest pojmowana w sposób bezwzględny. Uznanie jego woli bywa niekiedy łączone z całkowitym zaufaniem i brakiem krytycznego osądu jego działań. W pierwotnych wyobrażeniach *sacrum* funkcjonowały obok siebie elementy pozytywne, twórcze — odwołujące się do ludzkich możliwości wpływania na własne życie, oraz elementy negatywne — niszczycielskie, oparte na poczuciu lęku i zasadzie posłuszeństwa wobec władcy. Zwycięstwo pozytywnego wymiaru w rozumieniu *sacrum* prowadziło do utożsamienia świętości z doskonałością moralną, a demoniczności — z tym, co destruktywne i niszczycielskie⁹⁰. W tradycji judeochrześcijańskiej dominuje przekonanie, że *sacrum* jest moralnie dobre, a jednak niekiedy, niejako w towarzystwie *sacrum* pozytywnego, dochodzi do głosu *sacrum* działające destrukcyjnie, mające źródło w lęku, zawiści, zazdrości, poczuciu krzywdy i resentymentcie. Paul Tillich twierdził, że autorytety religijne korzystają z obu tych potencjałów — autentycznego autorytetu moralnego oraz autorytetu niszczycielskiego, opartego na władzy i posłuszeństwie. Rady autorytetu niszczycielskiego odbierają autonomię działającemu i jednocześnie modyfikują obraz rzeczywistości podmiotu na tyle skutecznie, że wyłączają umiejętność krytycznego myślenia, czyniąc wolę działającego zależną od zewnętrznych wobec niej nakazów. Tillich uważał, że negatywny wymiar *sacrum* ujawnia się, gdy dochodzi do sakralizacji wybranego aspektu rzeczywistości: narodu, utopii społecznej, sukcesu zawodowego. Sakralizacja narodu najczęściej prowadzi do nacjonalistycznej formy religijności, co zwykle wiąże się z niechęcią wobec przedstawicieli innych wyznań. Z kolei sakralizacja utopii politycznej łączy się z potrzebą wprowadzenia rewolucyjnych zmian w życie społeczne⁹¹. Ale nieuchronną konsekwencją utopii jest rozczarowanie, kiedy okazuje się, że nasze oczekiwania nie wytrzymują konfrontacji z rzeczywistością. W przypadku sakralizacji sukcesu materialnego jednostka spełnia się w hiperaktywności zawodowej⁹². Konsekwencją tego jest zachwianie jej relacji z najbliższymi i fizyczne samowyniszczenie. W tym kontekście pozytywne rozumienie *sacrum* polega na czujności wobec „ubóstwiania” jakichś elementów rzeczywistości: narodu, uto-

⁹⁰ Por. P. Tillich: *Dynamika wiary...*, s. 41.

⁹¹ O nadużyciach związanych z bezrozumnym przyjmowaniem zdania autorytetu pisał między innymi Józef Maria Bocheński: *Co to jest autorytet?...*, s. 228—230.

⁹² Por. P. Winch: *Etyka a działanie. Wybór pism*. Tłum. D. Lachowska, T. Szawiel. Warszawa: PIW, 1990, s. 112—114.

pii społecznej, sukcesu materialnego. Odnosząc te uwagi do wcześniej przedstawionej koncepcji MacIntyre'a, wyciągamy wniosek, że nie chodzi o odrzucenie autorytetu, ale przyjęcie takiej jego postaci, która nie jest oparta na formule wymuszonego posłuszeństwa wobec władzy duchowej bądź politycznej. Zadanie autorytetów reprezentujących pozytywny wymiar rozumienia *sacrum* polega na marginalizowaniu wpływów *sacrum* demonicznego i związanego z nim autorytetu niszczyielskiego.

Zdaniem MacIntyre'a, autentycznym autorytetem jest ten, kto towarzyszy wychowankowi w jego wewnętrznym rozwoju, przygotowując go do samodzielnego myślenia i odpowiedzialnych wyborów. Akceptacja autorytetu oznacza, że człowiek otrzymuje nauczyciela, który wprowadza go w lekturę określonych tekstów ważnych dla danej tradycji. Dzięki nim osoba odkrywa własną historię. Opowieść autorytetu jest zakorzeniona w ogólnej narracji (mitologicznej, religijnej, naukowej), stanowiącej punkt odniesienia dla innych tekstów kulturowych. Narracja ta w istocie jest ruchem ku prawdzie, ku rozumieniu rzeczywistości. Chcąc wyruszyć z miejsca, w którym się intelektualnie znajdujemy, nie możemy zrezygnować z przewodnictwa autorytetu. Alternatywę dla uznania roli autorytetu stanowi indywidualne poszukiwanie prawdy, chodzenie po omacku i powtarzanie błędów już przez innych popełnionych⁹³. Obecność autorytetu stanowi ważny element rozwoju wychowanka, nawet wtedy, gdy w pewnym momencie odrzuca on głos autorytetu na rzecz niezależnego decydowania o sobie. Zanegowanie jego potrzeby w kulturze Zachodu sprawiło, że brakuje nam modeli edukacji, w których kluczową rolę odgrywałaby idea wprowadzenia oraz idea naśladowania⁹⁴. Jeżeli dosłownie traktujemy tezę, że każdy wybór ma być indywidualny, nieodniesiony do żadnego wzoru, to — paradoksalnie — ograniczamy *spectrum* naszych wyborów, ponieważ każdy z nich staje się projekcją czegoś niepowtarzalnego. Uznanie autorytetu tradycji nie krępuje autonomii osób, raczej otwiera przed adeptami możliwość realizacji własnych zdolności, których do tej pory nie brali pod uwagę. Autorytety osobowe własnym przykładem legitymizują normy etyczne i zasady życia społecznego, wprowadzają wychowanków w obszar określonych „praktyk”. Ucząc praktyk, jednocześnie wpływają na kształtowanie określonego etosu zawodowego, społeczne-

⁹³ Por. A. MacIntyre: *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*, s. 93—95.

⁹⁴ Por.: P. Tillich: *Pytanie o Niewiarunkowane. Pisma z filozofii religii*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: Znak, 1994, s. 251—253; P. Tillich: *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*. In: *Idem: Protestant Era*. Chicago, Illinois: The Chicago Press, 1948, s. 161—181.

go, rodzinnego, a także modelu osobowości. Właściwych dla nas dóbr nie możemy realizować jako wyizolowane jednostki, ale jedynie jako członkowie wspólnot lokalnych. Autorytet sprawia, że zalety charakteru przestają być traktowane jako wynik intelektualnej spekulacji i mogą się stać czymś realnym. Wzór okazuje się świadectwem, że możliwe jest przeniesie ideałów (zalet) z poziomu abstrakcji na poziom życia codziennego. Przyjęcie wzoru nie może się dokonywać bez autorefleksji. MacIntyre krytykował skrajne postacie indywidualizmu, szczególnie w obliczu charakterystycznego dla obecnych czasów rozpadu więzi wspólnotowych. Nie uwzględnił jednak tego wątku rozumienia „indywidualności”, który odgrywa rolę pozytywną⁹⁵. Aspekt indywidualizmu rozumiany jako element tradycji zanalizował Charles Taylor. Wbrew zastrzeżeniom MacIntyre’a indywidualność może być rozumiana komplementarnie z ideą wspólnotowości w takim sensie, w jakim w obrębie jednej społeczności funkcjonują obok siebie różne indywidualności. Afirmacja autonomii osobowej, z jednoczesnym nakierowaniem na wartości uniwersalne, pozwala na wypracowanie podstaw dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Wpływ autorytetów promujący szacunek dla przedstawicieli innych tradycji odgrywa tu rolę kluczową.

Tradycje religijne i osobowe wzory świętości

Współczesna filozofia religii, pytając o warunki dialogu między religiami, akcentuje kwestię wzoru osobowego świętego — pośrednika w kształtowaniu wrażliwości aksjologicznej w danej wspólnocie religijnej i kulturowej. Wątek ten stanowi kontynuację wcześniejszych rozważań dotyczących autorytetu⁹⁶. Ze względu na złą sławę wyrażenia „autorytet religijny” wydaje się, że lepiej posługiwać się wyrażeniem „wzór osobowy”. Analizą tego zagadnienia zajmowali się między innymi Paul Tillich, Charles Taylor, Amélie Oksenberg Rorty oraz

⁹⁵ Piotr Machura, jeden ze współczesnych badaczy myśli MacIntyre’a, twierdził, że do analizy jego koncepcji szczególnie przydatna jest kategoria „wzór osobowy”. Por. P. Machura: *Ideał człowieka-filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre’a*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 2009, s. 80–81.

⁹⁶ Por. M. Wojewoda: *Zagadnienie autonomii woli i wzory osobowe*. W: *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Ojca Profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP*. Red. J. Barcik, G. Chrzanowski. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2007, s. 289–308.

John H. Hick. Analizując ich koncepcje, dochodzimy do wniosku, że pewną teorię wzoru osobowego, odniesionego do fenomenu świętości, daje się odnaleźć we wszystkich wielkich tradycjach religijnych. W tym ujęciu sama świętość stanowi rodzaj ponadkonfesyjnego wyposażenia wpisanego w naturę ludzką. W filozofii religii prekursorem analizy wzorów osobowych był niemiecki fenomenolog Max Scheler. Na przełomie XIX i XX wieku zadanie autorytetu kojarzono z tym, co krępuje myślenie i ogranicza działanie podmiotu, dlatego Scheler wolał posłużyć się wyrażeniem „wzór osobowy”. W jego przekonaniu należy mówić o piramidzie wzorów osobowych. Wartościom z określonego poziomu aksjologicznego odpowiada wzór osobowy: w przypadku wartości hedonistycznych — to konsument zmysłowych przyjemności, w odniesieniu do wartości utylitarnych — przywódca, do witalnych — bohater, do duchowych — geniusz, a do wartości *sacrum* — święty. Najwyższą moc pociągania ma idea świętości, która stanowi aksjologiczne usensownienie całej piramidy. Dla wszystkich wzorów pratytem jest idea Boga ujęta w sensie treściowym. Przenoszenie treści wzoru w czasie odbywa się za pośrednictwem trzech czynników: dziedzictwa krwi, tradycji, mimowolnego naśladowania, czyli „wiary” w jej przedreligijnym znaczeniu — kiedy „wiera” w osobę prowadzi do ukształtowania wewnętrznie zharmonizowanego usposobienia jednostki. Najczystsza formą takiego usposobienia znaną w tradycji europejskiej jest idea „naśladowania Chrystusa”, propagowana między innymi przez Bernarda z Clairvaux, Franciszka z Asyżu czy Tomasza à Kempis⁹⁷.

Wszystkie religie pozytywne wygenerowały ideał świętego — pośrednika oddziałującego na pograniczu sfery *sacrum* i *profanum*. Ten wzór w chrześcijaństwie jest inny niż w judaizmie, buddyzmie, hinduizmie czy w islamie. Inny jest też w kulturze zlaicyzowanej, w której „świętego” rozumie się jako tego, kto minimalizuje cierpienia i służy potrzebującym. Naśladowanie wzoru bywa niekiedy mimowolne, osoba-wzór nie musi być świadoma, że swym przykładem oddziałuje na innych. Podobnie osoba naśladowująca jedynie sporadycznie uświadamia sobie, że w postępowaniu odnosi się do określonego wzoru. Paradoksalnie — w im mniejszym stopniu go zna, tym intensywniejsze może być jego oddziaływanie na wewnętrzny rozwój naśladowającego⁹⁸. Niekiedy wzór oddziałuje jak znak sprzeciwu wobec

⁹⁷ Por. A. Węgrzecki: *Przywódcy i wzory*. W: I d e m: *Scheler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1975, s. 102—108.

⁹⁸ Por. M. Scheler: *Wzory i przywódcy*. W: I d e m: *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 2004, s. 216.

określonego zachowania naśladowującego, a on uświadamia sobie jego oddziaływanie dopiero wtedy, kiedy od niego odchodzi (podobnie jak artysta uświadamia sobie obowiązywanie praw artystycznych, gdy przestaje ich przestrzegać).

Relacja wzoru i odwzorowania jest relacją idealną, która pozostaje niezależna od przestrzeni, czasu, obecności, a nawet od tego, czy ta postać w sensie historycznym egzystowała (wzorem może być także postać literacka). Z jednej strony wzór jest postacią symboliczną, która może oddziaływać w każdym miejscu i czasie. Na empiryczne znane nam postacie historyczne spoglądamy przez pryzmat tych idei. Z drugiej strony idee wzorów nigdy nie miałyby siły realnego oddziaływania, gdyby nie ich połączenie z jakimś realnym urzeczywistnieniem (postacią żyjącą w określonym czasie i w konkretnej przestrzeni). Każdy realny wzór ma zadatki na wzór idealny, zawiera coś z bytu (tego jak jest) i coś z tego, jak być powinno. W przeżywaniu wartości odnosimy się do wzoru, darząc go miłością lub uczuciami pochodnymi. Pokrewne są temu takie uczucia jak „przeżywanie naśladowcze” albo „współprzeżywanie”. Naśladowanie wzoru nie niszczy autonomii osoby naśladowającej, natomiast posłuszeństwo nakazom przywódców jest z natury heteronomiczne⁹⁹. Wzór stanowi zawsze osoba „kształt-wartość”, z którą naśladowcę wiąże jakaś nić emocjonalnej więzi. Wzór przyświeca komuś indywidualnie bądź grupowo, dzięki czemu następuje proces wrastania w ten kształt, formowanie siebie zgodnie z nim. Odpowiednikiem wzoru jest antywzór, wtedy formowanie osoby następuje na zasadzie emocjonalnej opozycji (najbardziej skrajne odczucie stanowi tu nienawiść). Rozbudowana teoria wzorów osobowych może obejmować wiele aspektów typologii modeli i wzorów, np.: zawodowych, rodzinnych, zachowań właściwych mężczyznom, kobietom, hierarchię wzorów w ujęciu apriorycznym i historycznym, to znaczy pochodzenie, sposób oddziaływania, a także formy ich przenoszenia. Naśladowanie wzorów osobowych nie stoi w sprzeczności z prawem do wolności; wręcz przeciwnie, uznaje postulat autentyczności działania osoby odpowiedzialnej za społeczne skutki swych wyborów. Świat wartości mistrza oddziałuje na naśladowców przez współodczuwanie, dzięki czemu adepci dorastają do jego świata i w nim się zakorzeniają¹⁰⁰. Właściwa relacja między wzorem osobowym a jego naśladowcami nie jest relacją posłuszeństwa, ale duchowej fascynacji.

⁹⁹ Por. ibidem, s. 237—239.

¹⁰⁰ Por. M. Scheler: *Istoty i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1986, s. 253—254.

Taylor do kwestii przedstawienia wzorów osobowych podszedł inaczej niż Scheler. Kanadyjski filozof pokazywał, na jakiej zasadzie doszło do zmiany rozumienia świętości i modeli życia spełnionego na początku okresu nowożytnego. Przełomem była tu zmiana w wartościowaniu zwyczajnego życia. „Zwyczajne życie” (*ordinary life*) to termin, za którego pomocą Taylor opisywał życie rodzinne i zawodowe. W pracy *Źródła podmiotowości* autor pisał: „Owo zaakceptowanie bezpośredniego dobra człowieka ma źródła religijne. Wyrasta ono z Nowego Testamentu i jest jednym z podstawowych motywów moralności chrześcijańskiej. [...] Można ją określić jako afirmację zwyczajnego życia. Wraz z Reformacją pojawia się nowożytne, inspirowane chrześcijaństwem przekonanie, że to właśnie życie codzienne stanowi samo centrum dobrego życia”¹⁰¹. Afirmacja „zwyczajnego życia” oznacza, że wzory ulegają niejako przeniesieniu z „nieba” na „ziemię”, tym samym uświęcona zostaje ta część rzeczywistości ludzkiej, która w średniowieczu wydawała się czymś podrzędnym. To przewartościowanie sprawiło, że zaczęto rozpoznawać obecność elementów dobra najwyższego w dobrach niższych. Uznano, że życie świeckie w niczym nie ustępuje życiu poświęconemu *sacrum* (życie monastyczne i kapłańskie). Zbawienie religijne powiązano z wykonywaniem codziennych obowiązków, tym samym zaangażowanie w sprawy rodziny i pracy zawodowej nabrało nowej jakości. Doceniono rolę pracy na rzecz wytwarzania większej ilości dóbr materialnych oraz idee niesienia ulgi tym, którzy cierpią i głodują¹⁰². Zmianę w pojmowaniu świętości Taylor pokazał na przykładzie purytańskiej koncepcji dobrego życia, w której doszło do charakterystycznego przesunięcia akcentów z życia kontemplacyjnego na życie czynne. „Nowi” święci, w zestawieniu ze średniowiecznym pojmowaniem świętości, są pracowici, zdyscyplinowani, wykonują użyteczną pracę, są przewidywalni. „Można budować trwałe, godny zaufania porządek społeczny w oparciu o umowy, jakie zawierają między sobą”¹⁰³.

W klasycznym rozumieniu porządku aksjologicznego główną rolę odgrywała opozycja — „wyżej” i „niżej” bądź „bardziej” i „mniej istotne”, w ujęciu hermeneutycznym tę opozycję odczytuje się, biorąc pod uwagę czynniki czasu i kultury. To pociąga za sobą rozróżnienia na to, co „bliskie” i „dalekie”, „pierwszorzędne” i „wtórne” w pojmowaniu wartości. Z czasem zapomnieniu ulega kryterium „wyżej — niżej”, a wybory aksjologiczne dokonywane są w perspektywie horyzontal-

¹⁰¹ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 29.

¹⁰² Por. J. Tischner: *Książka na manowcach*. Kraków: Znak, 2001, s. 49—50.

¹⁰³ Ch. Taylor: *Nowoczesne imaginaria społeczne...*, s. 61.

nej, w której mieszczą się kryteria pochodne. To przesunięcie akcentów sprawiło, że *sacrum* nie tyle zniknęło z kultury, ile było inaczej rozpoznawane.

Paradoksalnie nie prowadziło to do odrzucenia sfery *sacrum*, ale do religijnego „zaczarowania” wybranych aspektów sfery *profanum*: narodu, prawa, utopii społecznej, sukcesu zawodowego i materialnego. U kresu nowożytności „afirmacja zwyczajnego życia” przynosi zniesienie roli autorytetów instytucjonalnych, zapośredniczających kontakt jednostki w *sacrum* i powstanie społeczeństwa bezpośrednio dostępu do spełnionych form życia¹⁰⁴. Negatywną konsekwencją tego procesu było odrzucenie ideału *theoria* i związanego z nim życia kontemplacyjnego, zapomnienie o sferze ducha i niewrażliwość na wertykalny sposób rozumienia wartości. Rezygnacja z podstawowego dla aksjologii wymiaru „wyżej — niżej” prowadziła do wyeksponowania tego, co „mniej” lub „bardziej” korzystne dla podmiotu bądź społeczności. W konsekwencji pociągnęłaby za sobą koncepcję „humanizmu wyłączonego”, w którym sens ludzkiego życia został sprowadzony do różnych wariantów tego, co naturalne (zmysłowa atrakcyjność, prestiż społeczny, sukces materialny). „Humanizm wyłączony” mówi o wartościach, ale zamyka nam drogę ku transcendencji. W odróżnieniu od niego — humanizm religijny traktuje życie jako wartość transcendentną i pluralistyczną. Dającą się afirmować jako dobro uniwersalne (wówczas gatunek ludzki jest nośnikiem tej wartości), a jednocześnie jako dobro partykularne (każdy człowiek z osobna jest jego nośnikiem). Oba te aspekty pozwalają na afirmację godności osoby ludzkiej, we właściwym tego słowa znaczeniu. Wartość osoby ludzkiej mieści się w afirmacji życia, zakorzenionego w tym, co powszechne, i w tym, co jednostkowe. W tym kontekście świętym nie jest ten, kto dba o wewnętrzną doskonałość, ale osoba-wzór wstawiająca się za bezbronny, pokrzywdzony, głodny, pozbawiony nadziei. Współczesnym świętym jest ten, kto „afirmując życie” w jego jednostkowych postaciach, jednocześnie służy ludzkości — minimalizuje cierpienie, łagodzi spory, wprowadza harmonię w relacje społeczne.

O koncepcji wzorów osobowych, w odniesieniu do Taylorowskiej „afirmacji zwyczajnego życia” pisała także Amélie Oksenberg Rorty. Twierdziła, że w sensie etyczno-społecznym zachodzi potrzeba powiązania idealnych wzorów postępowania z etyką zalet moralnych. Chodzi o wypracowanie modelu myślenia zaangażowanego, w którym obok zasad prawa, zasad dobrych obyczajów kluczową rolę w upo-

¹⁰⁴ Por. W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność...*, s. 134—136.

wszechnianiu zalet moralnych będą odgrywały idealne typy charakterów etycznych (*types of ethical character*). Owe typy nie są, jak w tekstach Schelera, aprioryczne, lecz są ukształtowane przez czynniki kulturowe i historyczne. Aktywność idealnych typów przekracza zwykłe powinności obywatelskie, a jednocześnie stanowi podstawę tworzenia więzi wspólnotowych. Inspiracji do poszukiwania teoretycznego modelu takich wzorów można, zdaniem Rorty, szukać w koncepcji Arystotelesa, Konfucjusza, Hume'a, Kanta oraz w utylitaryzmie. Podstawa zbliżenia między stanowiskami nie ma charakteru filozoficznego, lecz psychologiczny. Nasze umiejętności związane z praktyką życia codziennego odnoszą nas do idealnych wzorów: Humowskiej miłości macierzyńskiej, Kantowskiego dobrego nauczyciela, Arystotelesowskiej przyjaźni bądź Nietzscheańskiej umiejętności radzenia sobie z przeciwnościami losu¹⁰⁵. Współczesne teorie wzorów osobowych łączą idee porządku aksjologicznego z potrzebą rozwijania odpowiednich zalet charakteru. Stanowią one świadome bądź nieuświadomione nawiązanie do modeli wzorów wypracowanych w przeszłości. Zalety typu: prawdomówność, odpowiedzialność, życzliwość, męstwo w radzeniu sobie z trudnościami, dialogiczna zdolność do rozwiązywania sytuacji konfliktowych, szacunek dla ludzkiej indywidualności, umiejętność odpowiedniego korzystania z przyjemności, mogą się rozwinać jako trwałe elementy ludzkiego charakteru, gdy są powiązane z codziennymi ludzkimi czynnościami, takimi jak: praca zawodowa, życie rodzinne, działalność publiczna. Określone zalety charakteru (cnoty moralne) mogą się rozwinać w powiązaniu z innymi zaletami. Kluczową rolę odgrywa tu odpowiednia kompozycja, czyli rozwinięcie zdolności duchowo-moralnych w odpowiednich proporcjach — ani za mało, ani za dużo. Wzory te funkcjonują w danym czasie i określonej kulturze, chociaż mogą oddziaływać na ludzi z innych kręgów kulturowych. Właściwa miara postępowania nie kryje się w chłodno wykalkulowanym środku, ale we właściwym wzorcu dobrego życia. Teoretycznie rozważane zalety charakteru stają się realne wtedy, kiedy rolę nośnika pełni osoba-wzór, oddziałująca na innych, stanowiąca dla nich przykład dobrego postępowania, a w szerszym znaczeniu — ideał dobrego życia.

Kolejny z anglosaskich filozofów religii John H. Hick zwrócił uwagę na to, że idea wzoru-pośrednika stanowi trwały element wpisany

¹⁰⁵ Por.: A. Oksenberg Rorty: *The Advantages of Moral Diversity*. „Social Philosophy and Policy” 1992, vol. 9, no 2, s. 53; A. Oksenberg Rorty, D. Wong: *Aspekty tożsamości i działania*. Tłum. J. Golińska. W: *Filozofia podmiotu*. Wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 379–400.

w różne tradycje religijne. W zależności od tradycji jest on wszakże nieco inaczej przedstawiany. Brytyjski filozof religii przedmiotem swych analiz uczynił wielkie religie, których początki sięgają okresu między 800 a 200 rokiem p.n.e. Wówczas to działały wybitne osobowości życia religijnego, które podniosły świadomość religijną ludzkości na wyższy poziom. W tym czasie w Chinach nauczali Konfucjusz i Lao-tsy, a w Indiach Budda i Mahawira, założyciel dżinizmu. Wtedy też powstały główne teksty *Upaniszad*, a pod koniec tego okresu *Bhagawadgita*. Rozwijał się zoroastrianizm, zapoczątkowany przez Zaratustrę. Idee eschatologiczne zaratustrianizmu wywarły wpływ na judaizm, a później na chrześcijaństwo. W Izraelu działali wielcy hebrajscy prorocy: Amos, Ozeasz, Izajasz, Ezechiel, Jeremiasz i inni, w starożytnej Grecji to czasy Parmenidesa, Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Późniejsze religie, takie jak chrześcijaństwo, islam, oraz ich założyciele: Jezus Chrystus, Mahomet, należą do głównego nurtu tradycji semickiej, a tym samym epoki osiowej (*axial age*)¹⁰⁶. Tradycje, którym dali początek, stanowią oś powszechnej historii ludzkości. W ramach tych religii dokonał się kognitywny przeskok, polegający na przejściu od mitycznej narracji do logosu. W nieco innym znaczeniu uczynili to przedstawiciele filozofii greckiej. Z analiz Hicka wynika, że wielkie tradycje religijne mają wspólny soteriologiczny charakter, mianowicie proponują przejście od stanu niezadawalającego do nieskończenie lepszego. Każda z nich mówi, we właściwy sobie sposób, o skończonej, niedoskonałej ludzkiej egzystencji i proponuje sposoby zaradzenia tej sytuacji¹⁰⁷. W tradycji religijnej zawarte są narracyjne opowieści dotyczące sposobów osiągnięcia stanu zbawienia/wyzwolenia, realizowanego przez szczególne osoby, które dla pozostałych członków wspólnoty są wzorami spotkania człowieka z Bogiem (bóstwem). Tradycja powstaje na drodze łączenia w określoną narrację różnych sposobów odczytywania świętości rozumianej jako przejawy życia kontemplacyjnego i życia czynnego w ramach lokalnej społeczności.

W zagadnieniu świętości „pośrednika” zawarte są dwa kluczowe aspekty: przedracjonalny i racjonalny. Ten pierwszy dotyczy takich

¹⁰⁶ Karl Jaspers określił ten okres jako „czas osiowego przełomu”. Por. *Pytanie o sens czasu osiowego*. W: Idem: *O źródle i celu historii*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006, s. 32–34; J. Waardenburg: *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*. Tłum. A. Bronk. Warszawa: VERBINUM, 1991, s. 68–70.

¹⁰⁷ Por.: J. Hick: *O hierarchizacji religii*. Tłum. M. Kuniński. „Znak” 1996, nr 8 (495), s. 63–79; J. Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven: The Macmillan Press Ltd., 1989, s. 144–150.

kwestii, jak zaufanie, szacunek, naśladowanie, natomiast ten drugi związany jest ze społeczną wiarygodnością tego, którego uznajemy za osobę o szczególnych moralnych i duchowych kompetencjach. Rozumienie świętości jest wypracowywane w obrębie określonej tradycji i zmienia się w czasie. W dokonanej przez Hicka analizie *homo religiosus* zasadniczy akcent pada na możliwość wyeksponowania i porównania różnych sposobów rozumienia świętości życia „pośrednika”. Wprawdzie „święty” to termin chrześcijański, ale w innych tradycjach można odszukać podobne przykłady reakcji człowieka na Transcendencję — *riszi* („mędrzec wedyjski”), *dźiwanmukta* („wyzwolona dusza”), *mahatma* („wielki duchem”) i *guru* („nauczyciel”) w hinduizmie; *aharat* („ten, który osiągnął nirwanę”) w buddyzmie *therawada* oraz *bodhisattwa* („ten, kto osiągnął nirwanę, ale pozostaje w świecie, aby pomagać innym”) i *roshi* („mistrz zen”) w buddyzmie *mahajana*; *shen* („mędrzec”) w konfucjanizmie; *cadyk* („sprawiedliwy”) w judaizmie; *wali* („przyjaciel Boga”) w islamie. Każdy z nich w ramach określonej tradycji stanowi uosobienie idealnych wartości i jest nośnikiem uniwersalnych zalet. To sprawia, że członkowie wspólnot religijnych uznają ich za osoby szczególne z dwóch powodów. Po pierwsze, żyją świadomością obecności tego, co Transcendentne w ich życiu, a po drugie, przykład ich życia stanowi wzór realizacji dobrego postępowania dla innych¹⁰⁸. Pewne aspekty ich nauczania i działalności mają charakter partykularny, chociaż można wskazać takie, które mają wymiar uniwersalny. Hick pisał: „Odmiany świadomości Boga lub Rzeczywistości Ostatecznej i formy życia zorientowane na nie realizują się dzięki ludzkim pośrednikom — wybitnym jednostkom, które były szczególnie otwarte i wrażliwe na rzeczywistość wyższego rzędu. Pierwsi pośrednicy są twórcami tradycji, a następni kontynuują ich dzieło. Do tej pierwszej grupy należą: Mojżesz, Zaratustra, Gautama Budda, Mahawira, Lao-tsy, Konfucjusz, Jezus, Mahomet”¹⁰⁹. O wyborze pośrednika między Rzeczywistością Ostateczną a światem ludzkim u początku rozwoju ruchu religijnego decyduje ocena postępowania założyciela lub wybitego reformatora, a dopiero wtórnie ocena wewnętrznej spójności doktryny. Język religijny mistyków czy „bezpośrednich pośredników”, jak ich nazywał Hick, to język metafor, symboli, które jedynie przybliżają nam rzeczywistość niczym nieuwarunkowaną. Wzory osobowe pełnią funkcję nosicieli świętości między sferami *sacrum* i *profanum*.

¹⁰⁸ Por. J. Hick: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tłum. J. Grzegorzcyk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005, s. 269.

¹⁰⁹ J. Hick: *O hierarchizacji religii...*, s. 68.

Nie akceptujemy pośrednika, jeżeli jego postępowanie wydaje nam się moralnie wątpliwe. Najprostszym sposobem sprawdzania wiarygodności pośrednika jest świadectwo jego życia, znane z przekazów tradycji. Żywy przykład założycieli religii pociąga za sobą rzeszę naśladowców. Uniwersalna, ponadkonfesyjna treść tego przekazu odwołuje się do wzorca aksjologicznego, natomiast jego forma staje się przedmiotem interpretacji. Pośrednik przedstawia nam nową, lepszą wizję rzeczywistości (Królestwo Boże, doskonalszy sposób życia), w której to, co przemijające, nietrwałe, zyskuje dopełnienie, a co złe, niesprawiedliwe, nieprawidłowo funkcjonujące (w religijnej waloryzacji „grzeszne”), zostaje naprawione¹¹⁰. Ważną rolę odgrywa tu zdolność krytycznego myślenia; przesłanie religijne pozbawione krytyki łatwo może przerodzić się w fanatyzm, podobnie jak narzucone przemocą nakazy mogą stać się przyczyną autorytarnego zniewolenia. Bezpośredni (mistyczny) kontakt z Bogiem nie jest dany wszystkim, a przynajmniej nie w takim samym stopniu, dlatego w społecznym oddziaływaniu przesłania religijnego kluczową rolę odgrywa zapośredniczenie. Ma ono trzy aspekty: psychologiczny, semantyczny i moralny. Psychologiczny aspekt świadczy o tym, że dana społeczność zaufała pośrednikowi. Istnieje niebezpieczeństwo, że ten wykorzystywał zaufanie do niewłaściwych celów — politycznych lub ideologicznych. Psychicznym podłożem fundamentalizmu jest emocjonalizm religijny, pozbawiony przesłanek racjonalnych. Z kolei aspekt semantyczny polega na tym, że język religijny ma charakter języka symbolicznego. Aby zachować jego czytelność i zdolność do oddziaływania społecznego, należy go odnieść do określonej tradycji kulturowej. Symboli religijnych nie można rozumieć ahistorycznie i statycznie, trzeba je poddawać interpretacji. W aspekcie moralnym idzie o to, by wizja nowej rzeczywistości, do której zaprasza pośrednik, doprowadziła naśladowców do zmiany nastawienia, wpłynęła na pogłębienie wrażliwości moralnej¹¹¹. Pośrednik reprezentuje kogoś więcej niż tylko siebie, dlatego wpływa na innych swym przykładem, który oddziałuje na osoby z danej wspólnoty wyznaniowej, chociaż możliwe jest także oddziaływanie na osoby należące do innej tradycji.

¹¹⁰ Zadanie świętego-proroka polega na krytycznej ocenie postaw religijnych — nawet wtedy, gdy prowadzi to do konfliktu z autorytetem wspólnoty. Prorok może być zaangażowany w potępienie religii spokojnej i zrutynizowanej, zadowolającej się aktami zrutynizowanego konformizmu. Por. J.A. Kłoczowski: *Miedzy samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 1994, s. 59—60.

¹¹¹ Żywotność tradycji religijnej wynika z tego, że w jej obrębie pojawiają się osobowe wzory świętych. Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 307.

Uniwersalna cecha świętości polega na tym, że „święty jest osobą, w której przypadku zachodzi wewnętrzna przemiana z istnienia skupionego na własnym »ja« (*self-centeredness*) na istnienie skierowane ku Rzeczywistości Ostatecznej (*Reality-centeredness*) i jest ono o wiele bardziej zaawansowane niż w życiu większości z nas”¹¹². Możliwa jest także nieisteistyczna interpretacja takiego przejścia, proponowana w ramach laickich systemów etycznych. Wówczas określone osoby czują się wewnętrznie zobligowane do przekroczenia swego empirycznego „ja” i przejścia do stanu, w którym doświadczają wewnętrznego zobowiązania do przyjęcia postawy odpowiedzialności za własne wybory i własne życie. W przekonaniu Hicka ideę świętości w różnych tradycjach religijnych warunkuje fakt, że życie pośrednika (najczęściej założyciela religii) sprawia, że naśladowca intuicyjnie poznaje w nim człowieka zdolnego do dobrego postępowania. Cechuje go specyficzna radykalność postawy moralnej. Pośrednik odwołuje się do wizji lepszej rzeczywistości (*summum bonum*), dzięki czemu pragnie wpłynąć na podniesienie wrażliwości moralnej osób związanych z daną tradycją. Jednocześnie potrafi w sugestywny sposób tę wizję przekazać innym.

Hick za Jamesem uznał, że konkretne realizacje świętości można oceniać za pomocą kilku kryteriów. Pierwsze dotyczy zaangażowania świętego w działania na rzecz lokalnej społeczności i dobra wspólnego. Mieszczą się tu także wzory świeckie, głoszące ideał dobrego życia, utopie społeczne, promujące pozytywne wartości. Drugie mówi o poczuciu więzi świętego z Rzeczywistością Ostateczną i o zdolności działania zgodnego z jej wolą. Trzecie dotyczy poczucia wolności, jakiej doświadczają święci, kiedy osłabieniu ulega jego przywiązanie do własnego „ja”. Czwarte mówi, że w przypadku autentycznej świętości następuje przeniesienie centrum emocjonalnego z koncentracji na sobie na uczucie więzi z innymi członkami społeczności. Praktyczne owoce świętości, takie jak: postawa ascetyczna, siła wewnętrzna, czystość, zostają podporządkowane zdolności do okazywania miłosierdzia wobec osób cierpiących, samotnych i potrzebujących pomocy¹¹³. Współcześnie akceptowany ideał świętego w tradycji chrześcijańskiej to „wielki sługa ludzkości” (św. Franciszek, Matka Teresa z Kalkuty, Edith Stein, Gandhi, Kushdeva Singh). W podobnym sensie miłosierny powinien być muzułmanin, który pragnie wprowadzać na ziemi pokój. Szlachetna Ośmiostopniowa Ścieżka prowadzi buddystę do

¹¹² Ibidem, s. 301.

¹¹³ Por.: J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 272; W. James: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 2001, s. 213.

współczucia i dobroci dla całej ludzkości. W *Bhagawadgicie*, jednym z głównych świętych pism hinduskich, wyznaczono dwie drogi wiodące do ideału powszechnej miłości i współczucia. Jedna prowadzi do zjednoczenia z bezosobowym brahmanem, a jednostki idące tą drogą są spokojne i cieszą się z dobra wszystkich istot, druga to droga działania w świecie, lecz bez szczególnego nacisku na powodzenie. Zasadniczy wyznacznik świętości pośrednika stanowi jego moralna dobroć rozpoznawana na szerszą skalę¹¹⁴. Ludzie, którzy podjęli życie zgodne z tą wizją, przechodzą wewnętrzną przemianę, niekiedy wpływając na zmiany wewnątrz samej tradycji. Kluczową rolę odgrywa tu idea naśladowania, oznaczająca pewien rodzaj empatii, której korzenie sięgają bezpośredniego doświadczenia obecności *sacrum*. Zdolność ta bezpośrednio dotyczy świętych, oni z kolei przekazują ją innym członkom wspólnoty.

Hick prezentował antropologiczny sposób myślenia o religii, dlatego w jego analizach dominuje zainteresowanie czynnikiem ludzkim w procesie tworzenia i rozumienia tradycji religijnej. To oczywiście nie uprawnia do postawienia tezy, że kwestionował on realność spotkania człowieka z Bogiem. Ale twierdził, że mówimy o nim, używając pojęć kulturowo uwarunkowanych, jedynie przez analogię odnoszących się do swego przedmiotu. Trudno w ramach kryteriów, jakie zaproponował Hick, oddzielić osobowy wzór świętego od reguł dobrego postępowania. Jego zdaniem, uniwersalny charakter świętości dotyczy jego indywidualnej soteriologicznej skuteczności (*individual stereological efficacy*). Potrzeba świętości wpływa na postępowanie podmiotu pragnącego urzeczywistnić określoną powinność, wychodzącą poza zwyczajne zobowiązania moralne. Niekiedy wiąże się to ze szczególnym wysiłkiem moralnym. O takich czynach mówimy, że mają charakter supererogacyjny, czyli wykraczają poza zwykłe, społecznie określone, standardy dobrego postępowania. Intencja działania ze względu na świętość wyposaża podmiot w dodatkowy ładunek motywacji¹¹⁵. Religia bardziej wydajna soteriologicznie to taka, w której ujawniają się konkretne przykłady świętych działających dla dobra innych — świętych szczególnie wrażliwych na ludzkie nieszczęścia.

Konkluzja rozumowania Hicka jest następująca: istnieje pewien ponadkonfesyjny wzór świętości, do którego odwołuje się każde z wielkich wyznań. Poznajemy go dzięki wzorom osobowym związa-

¹¹⁴ Por. J. Hick: *O hierarchizacji religii...*, s. 69—71, 76.

¹¹⁵ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 307—309. Szerzej na temat roli postawy supererogacyjnej autor pracy pisze w następnym rozdziale pracy.

nym z daną tradycją religijną. Postać-wzór jest nośnikiem zalet charakterystycznych dla jednej tradycji, ale także zalet uniwersalnych, czytelnych dla wyznawców różnych religii. Za przykład może posłużyć postać Gandhiego, wywodzącego się z hinduizmu, który oddziałował nie tylko na własną tradycję, lecz i na kulturę Zachodu. Przyjęcie tego ideału dokonuje się dzięki akceptacji teoretycznego aspektu nauczania świętego. Zazwyczaj zwolennicy uznają daną postać-wzór za autentycznego pośrednika między ludźmi a boską rzeczywistością. Jego życie, postępowanie, treści aksjologiczne, do których się odwoływał, są traktowane jako potwierdzenie ideału etycznego. O pośrednikach nie można mówić poza kontekstem czasu i miejsca, w których żyli. Byli oni świadomi praktycznych i społecznych konsekwencji swego nauczania. Często krytycznie oceniali zjawiska, które w danej tradycji się ujawniły. Co ciekawe, zdaniem Hicka, ideały świętości przyjmują niekiedy formy polityczne (Gandhi, Vinoba Bhave z Indii, Martin Luther King, arcybiskup Oscar Romero z San Salvador, Nelson Mandela, Desmond Tutu z Południowej Afryki, europejski polityk Dag Hammarskjöld)¹¹⁶. Jesteśmy w stanie stwierdzić, że pewne tradycje są bardziej wydajne niż inne w procesie kreowania nowych świętych. Nie możemy jednak ocenić autentyczności wewnętrznej zmiany, jaka dokonuje się w osobach, które podążają drogą świętości. Dlatego też badania porównawcze w tym zakresie są ograniczone. Można w tym wypadku zastosować kryterium pragmatyczne, o którym pisał William James. Według tego kryterium ocenie podlegają nie motywy działań, lecz ich skutki. Wewnętrzna zmiana, jaka dokonuje się w podmiocie, musi mieć określone konsekwencje społeczne — harmonizować relacje między ludźmi oraz służyć dobru wspólnoty.

Podsumowując wątek analiz dotyczący „wzoru osobowego”, należy uznać, że pojęcie to lepiej oddaje sens idei „naturalnego” oddziaływania treści aksjologicznych na wychowanka niż termin „autorytet”. Ten ostatni jest kojarzony z działaniem instytucji, norm, które krępują bądź przynajmniej ograniczają swobodę wyboru jednostki. Przedstawiona przez MacIntyre’a koncepcja autorytetu osobowego zachowuje swoją aktualność mimo negatywnych konotacji terminu „autorytet” i ewentualnych zagrożeń związanych z destruktywnym działaniem autorytetów religijnych. W procesie edukacji aksjologicz-

¹¹⁶ Por.: J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 276; I d e m: *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1995, s. 35—41.

nej nie można się obyć bez przewodników („mistrzów aksjologicznych”). Miarą skuteczności ich działania nie są nakazy, ale to, że pociągają naśladowców własnym przykładem. Otwartość na wartości uniwersalne może się kształtować jedynie na poziomie wrażliwych „sumień”, autentycznego przykładu, rzeczowego dialogu bądź praktyki, w którą zaangażowany jest ten, kto ucieleśnia określony wzór osobowy. On sam wprowadzie reprezentuje siebie, ale jednocześnie jest nośnikiem uniwersalnych osobowych zalet charakteru (cnót), które dzięki niemu nabierają społecznego znaczenia. Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby pewne wzory oddziaływały na jednostki wywodzące się z różnych tradycji. To ich oddziaływanie stanowi pierwszy i najbardziej wiarygodny element dialogu międzykulturowego, który ma szansę przynieść jakieś praktyczne konsekwencje — umożliwić zgodne współżycie przedstawicielom różnych wyznań i światopoglądów.

Pluralizm a kwestia otwartości na inne tradycje

Pluralizm aksjologiczny odniesiony do religijnej interpretacji świata odrzuca retorykę „nawracania” przemocą na jedno wyznanie, ale nie rezygnuje z prób budowania płaszczyzny porozumienia między różnymi tradycjami religijnymi. Tu jednak wyłania się zagrożenie wynikające z granic otwartości, ustalonych w danej tradycji¹¹⁷. W nurtach religijnych, które mają charakter interpretacyjny, akcentuje się potrzebę symbolicznego rozumienia Słowa Bożego i dostrzega się w tym uzasadnienie wielości odczytań tekstu sakralnego. W nurtach nieinterpretacyjnych natomiast przyjmuje się tezę, że tekst sakralny należy czytać dosłownie. Taylor oraz MacIntyre twierdzili, że utrwalony w historii stosunek do tekstu „świętego” wpływa na zjawiska społeczne, obyczajowe, moralne, konstytucyjno-prawne. Religie interpretacyjne i kultury z nimi związane są dzięki językowi oraz wypracowanej postawie otwartości lepiej przygotowane do prowadzenia dialogu. Linia podziału na religie interpretacyjne i religie nieinterpretacyjne nie jest jednak klarowna. Można znaleźć przykłady dogmatycznego rozumienia tradycji w ramach kultur interpretacyjnych

¹¹⁷ Por. S. B u k a l s k i: *Psychologiczne aspekty dialogu międzyreligijnego*. W: *Religie w dobie pluralizmu i dialogu. Studia i rozprawy*. Nr 1. Red. A. Wańka. Szczecin: Wydawnictwo USz, 2004, s. 64–65.

(np. nurty fundamentalizmu protestanckiego i katolickiego w chrześcijaństwie) bądź otwartości w tradycjach nieinterpretacyjnych (np. nurt suficki w islamie, który czerpał inspiracje z filozofii greckiej). Wypracowanie modelu dialogu w obrębie potencjału intelektualnego tkwiącego w tradycji nie jest łatwe. Taylor uznawał, że niektóre ze znanych tradycji religijnych są do tego dialogu lepiej przygotowane, a inne gorzej. Do tej pierwszej grupy należy między innymi chrześcijaństwo i buddyzm, chociaż nie we wszystkich swych postaciach, a do drugiej należy islam. Są jednak i takie postacie islamu, które cechuje otwartość na dialog i poszukiwanie dróg pokojowego współistnienia między kulturami¹¹⁸.

Tradycja religijna, niezależnie od tego, o jakim wyznaniu mówimy, nie może być traktowana jako jedyna i ponadczasowo prawdziwa, ale ma być tradycją w ciągłym rozwoju. Ostatecznie każda osoba, która pragnie zdobyć wiedzę na temat rzeczywistości, staje wobec wyboru jednego z wielu konkurencyjnych intelektualnych stanowisk, rywalizujących z sobą tradycji, zbioru „wspólnot dociekań moralnych”, z których każda ma własny model argumentacji, strategie prowadzenia rozmowy, a zarazem każda od swych zwolenników domaga się lojalności. Autentyczna rozmowa zawiera u podstaw założenie intelektualnej różnorodności poziomów, do których odnoszą się interlokutorzy. Kształt i charakter problemów osoby są związane z modelem dyskursu, historią i doktryną¹¹⁹. Jednostka konfrontuje swoje doświadczenia z tymi elementami tradycji, a następnie wypracowuje własną strategię życia. Według Taylora, podobnie jak wedle MacIntyre’a, wysiłek związany z określeniem własnego stanowiska w różnego typu sporach stanowi okazję do samopoznania i autointerpretacji. To oznacza, że o rozstrzygnięciach dla siebie istotnych mówimy językiem związanym z wybraną przez siebie tradycją, chociaż możliwy jest także wariant, że czerpiemy z różnych tradycji. Świadomość historyczna nie jest w tym względzie niezbędna w korzystaniu z tego języka. Można nie być świadomym historycznego kontekstu rozstrzygnięć i mimo to odwoływać się do niego. Poszukiwanie podstaw wrażliwości aksjologicznej odsłania przed nami dwa jego aspekty: wywodzący się z filozofii Augustyńskiej postulat poszukiwania prawdy zapisanej w sobie oraz Kantowski postulat szacunku autonomii moralnej pod-

¹¹⁸ List 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa: *Jednakowe słowo dla nas i dla was*. Tłum. A. Skowron-Nalborczyk, S. Gródź. „Więź” 2008, nr 1 (591), s. 37–54. List ten stanowi ważne wydarzenie w historii relacji chrześcijańsko-muzułmańskich. Podpisało go wielu uczonych muzułmańskich wywodzących się z różnych nurtów islamu.

¹¹⁹ Por. A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?...*, s. 523.

miotu. Aktualność tradycji odkrywamy dzięki czytaniu istotnych dla niej tekstów, dzięki autorefleksji, spotkaniu z innymi ludźmi, podczas których poznajemy określone narracje i lepiej poznajemy siebie. W procesie tym ważną rolę odgrywają przekazane nam przez wcześniejsze pokolenia sposoby artykulacji własnego „ja”.

Pluralizm aksjologiczny jest stanowiskiem, które szanuje odmienności, ale nie rezygnuje z poszukiwania podobnego odbioru treści aksjologicznych w różnych tradycjach religijnych. Nie może to jednak prowadzić do totalizmu aksjologicznego. Należy szanować prawo do wolności religijnej. Rola wzorów osobowych nie polega na ograniczaniu czy zakazywaniu, ale na wprowadzaniu adeptów w obszar pogłębionej wrażliwości na uniwersalne wartości. To, jaki daje przykład lub czego naucza wzór-postać, nie ma charakteru samo przez się zrozumiałej oczywistości, lecz wymaga krytycznego namysłu. Pytanie o zasady dobrego postępowania odnosi nas do wertykalnych zależności między wartościami¹²⁰. Wtedy wyraźny staje się nie tyle problem wyboru między dobrem a złem, ile rozróżnienia tego, co „lepsze” i „mniej istotne” bądź „bardziej” lub „mniej” wartościowe. O szczególnych kompetencjach wzoru decyduje nie tyle siła woli czy siła perswazji, ile praktyczny przykład postępowania, związany z umiejętnością rozwiązywania sytuacji konfliktowych, radzenia sobie w trudnych sytuacjach, pokonywania własnej skłonności do samowoli, lenistwa, intelektualnej wygody. Społeczne oddziaływanie tego typu zalet, jak: cierpliwość, wspaniałomyślność, zdolność okazywania współczucia czy wytrwałość, jest możliwe dzięki osobom, które podobne zalety w sobie rozwinęły i mogą być przykładem dla innych. Chodzi o wyeksponowanie tego, co powszechne, uniwersalne, przy jednoczesnym dostrzeżeniu tego, co indywidualne, wyjątkowe, częściowe, niepowtarzalne¹²¹. Należy w odpowiedni sposób ukazać wzory do tej pory funkcjonujące oraz dostarczyć wzorów nowych. Potrzeba tego typu oddziaływania dotyczy szczególnie osób młodych, które dopiero będą pełnić funkcje społeczne, polityczne bądź prowadzić działalność gospodarczą. Brak odpowiednich wzorów, np.: polityka kierującego się zasadą dobra wspólnego, specjalisty od zarządzania dbającego o dobro firmy, osób zaangażowanych w działalność charytatywną czy domagających się uwolnienia więźniów politycznych, sprawia, że określone zalety moralne, które towarzyszą tym formom aktywności

¹²⁰ Por. W. Stróżewski: *Mała fenomenologia autorytetu...*, s. 32.

¹²¹ Por. M. Wojewoda: *Świętość w perspektywie etyki aksjologicznej*. W: „Filozofia Religii”. T. 2: *Bóg i człowiek w filozofii. Problem relacji wzajemnych*. Red. J. Baniaś. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006, s. 217–234.

społecznej, nie mogą się rozwinąć. Na podstawie prac Hicka, MacIntyre'a, Taylora można wyprowadzić wniosek, że po okresie dominacji ideału bezosobowej racjonalności, charakterystycznego dla kultury oświecenia, powraca zainteresowanie wzorcami osobowymi (autorytetami osobowymi), które odgrywają ważną rolę w promowaniu określonych wartości. Wzorce te są postrzegane jako osoby posiadające odpowiednie kompetencje, pozwalające na łączenie wiedzy z danego zakresu w pewną syntetyczną całość. Przyrost wiedzy w wielu dziedzinach jest na tyle duży, że dostrzega się znaczenie osób, które będą w stanie ją uporządkować, a także nadać skomplikowanym informacjom jakąś przystępną postać.

Zgodnie z tym, co pisali Taylor i Hick, koncepcja „mistrza aksjologicznego” ma charakter religijny, chociaż punkt odniesienia stanowi dla niej antropologia filozoficzna oraz analizy historyczno-kulturowe. Wzorce oddziałują za pośrednictwem określonych praktyk, one zaś sprawiają, że wartości, które są z nimi związane, stają się żywym elementem tradycji. Religijne modele życia czynnego pozwalają na lepsze dopasowanie klasycznych treści do nowych doświadczeń i nowych sytuacji. Akceptując perspektywę przygodności i historyczności naszego istnienia, nie możemy uwiarygodnić całości dokonanej przez nas interpretacji rzeczywistości. Wiedza na temat wartości może się ujawnić jedynie w dialogu, pozwalającym odkryć własną odrębność, a jednocześnie odnieść ją do niezależnych od nas wartości i praw. W dialogu możemy zobaczyć siebie obok innych kultur, tak aby nie było to spojrzenie nastawione na konfrontację. Dialog jest niemożliwy bez przełamywania wzajemnych uprzedzeń, wywołanych określonymi zdarzeniami z przeszłości, podejrzliwości czy bliżej nieokreślonych lęków¹²². Wprawdzie ideały i wzorce mają charakter partykularny, ale jednocześnie są związane z wartościami ogólnoludzkimi, manifestującymi się jako społeczne ideały sprawiedliwości, równości w konkretnych warunkach historycznych i kulturowych. Krytyczny namysł nad tymi wartościami sprawia, że stale poszukujemy nowego wymiaru dla wcześniejszych form ich realizacji.

Akceptacja stanowiska pluralizmu aksjologicznego w obrębie określonej tradycji religijnej nie może być rozumiana jako przyzwolenie na wszystkie jej aspekty. Przyjęte w tradycji reguły są słuszne, jeżeli nie zaprzeczają uniwersalnym wartościom i podstawowym zasadom etycznym w niej wypracowanym. Ta zależność zachodzi w dwóch kierunkach — tradycja pozwala na odkrycie wartości i powstanie norm

¹²² Por. W. Zuziak: *Tradycja*. W: Idem: *Społeczne perspektywy etyki...*, s. 37—42.

etycznych, a te z kolei wpływają na korygowanie negatywnych zjawisk w obrębie samej tradycji. Dzięki temu świadomość moralna osób związanych z konkretnym wyznaniem religijnym podnosi się na wyższy poziom — zyskuje szerszą perspektywę. Hermeneutyczny trud odczytywania treści aksjologicznych zawartych w tradycji utwierdza nas w tych przekonaniach, które zdobyliśmy na drodze indywidualnego doświadczenia wartości. W pogłębionym procesie rozumienia wartości stają się dla nas czymś pełniejszym, jaśniejszym i komplementarnie z sobą powiązanych. Jeżeli w danej tradycji, w określonych okolicznościach, dochodzi do naruszenia istotnych wartości bądź kluczowych zasad etycznych, prowadzi to do określonej postaci zła moralnego. Tradycja religijna, która kwestionowałaby godność osoby ludzkiej czy normy prawa naturalnego, podcinałaby własne korzenie. Jak pisał MacIntyre, miernikiem żywotności tradycji jest, po pierwsze, to, czy w dalszym ciągu są osoby, które chcą realizować zawarty w niej ideał aksjologiczno-etyczny, a po drugie, czy zwolennicy danej tradycji, w odniesieniu do jej własnych podstaw, podążają uczestniczeniu w sporach i rozwiązywaniu aktualnych problemów moralnych i doktrynalnych.

Pluralizm aksjologiczny i problem obiektywnego statusu wartości i norm etycznych

Wyzwanie „kochaj bliźniego swego jak siebie samego” [...] jest jedną z fundamentalnych zasad cywilizowanego życia. Jest ono również całkowicie sprzeczne z innymi propagowanymi przez cywilizację zasadami: kierowania się własnym interesem i dążenia do szczęścia.

Z. B a u m a n: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*

W ogólnym zarysie zadanie etyki normatywnej polega na formułowaniu zasad, które określają charakter ludzkich powinności moralnych. Etyka normatywna jest zależna od przyjętych wcześniej „presupozycji absolutnych” (określenie *absolute presupposition* pochodzi od Roberta Collingwooda, anglosaskiego neoheglisty, żyjącego na przełomie XIX i XX wieku¹) — oznacza to, że etyki nie da się uprawiać bez przyjęcia wcześniejszych założeń metafizycznych, teistycznych, aksjologicznych bądź antropologicznych. Kluczową dla etyki starożytnej i średniowiecznej kwestią było poznanie idei dobra stojącej na szczycie ontologicznej hierarchii dóbr. Poznanie najwyższego dobra wiązało się jednocześnie z odczytaniem właściwej miary postępowania, dzięki której zyskujemy kryterium oceny jednostkowych zachowań i zdarzeń. Tradycyjny model argumentacji etycznej opierał się na przekonaniu, że przyjęcie właściwej miary w porządku normatywnym wyprzedza wielość sytuacji podlegających ocenie². W filozofii europejskiej etyka została ukształtowana pod wpływem metafizycznej i religijnej interpretacji świata. Z czasem etycy zapomnieli o tych

¹ Por.: R. Collingwood: *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 213; J. Zdybel: *Filozofia Robina George’a Collingwooda*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1997, s. 96—99.

² Por. H.-G. Gadamer: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty: Antyk, 2002, s. 16.

korzeniach, preferując racjonalne i naukowe podstawy uzasadniania racji moralnych. Kryzys nowożytnego racjonalizmu i monistycznej koncepcji „jednego rozumu” zmusił współczesnych etyków do powrotu do źródeł myślenia etycznego. Nie oznacza to jednak powrotu wprost, ale raczej poszukiwanie w tradycji kryteriów rozstrzygania współczesnych problemów moralnych. Przekonanie o potrzebie ponownego przemyślenia treści aksjologiczno-etycznych zawartych w tradycji stanowi istotny element łączący koncepcje analizowanych przeze mnie autorów — Charlesa Taylora, Alasdaira MacIntyre’a i Johna H. Hicka. Postulują oni, aby w odkrywaniu tych źródeł oprócz kontekstu metafizycznego i religijnego uwzględnić także kontekst antropologiczny, historyczny i kulturowy. Uwzględnienie tych aspektów wymaga nowego podejścia do kwestii uzasadniania obiektywnego statusu wartości i zasad etycznych. Rozwiązaniem jest stanowisko normatywnego pluralizmu aksjologiczno-etycznego, w którym przyjmuje się obiektywne istnienie wartości, a jednocześnie uznaje różne sposoby jego przedstawiania, zależne od modelu argumentacji etycznej. Stanowisko to balansuje między intuicyjnym odczytaniem tego, co powszechne i uniwersalne, a wielością jednostkowych sytuacji, dotyczących ludzkich wyborów moralnych. Doświadczenie „płynności” świata, ciągłej zmiany otaczających nas rzeczy, relacji międzyludzkich, instytucji sprawia, że rośnie znaczenie pytania o to, co niezmiennie i trwale w kulturze. Trudno teoretycznie pogodzić uznanie obiektywnych wartości i zasad z prawem jednostki do autonomii. Osłabienie pryncypialnej wymowy nakazów moralnych łączy się z dowartościowaniem złożoności ludzkiego istnienia i osobowej wolności³. Wpływa to na zmianę rozumienia „przestrzeni” wrażliwości aksjologicznej, szczególnie zaś na kwestię „odległości” między uniwersalną zasadą (miarą) a wielością odnoszących się do niej sytuacji. Wówczas możemy wybrać jedną z trzech możliwości:

1. Odrzucić wszelkie postacie pryncypializmu etycznego i przyjąć tezę o względności norm i wartości, wskazując, że zależą one od indywidualnych preferencji, bądź uzależnić je od przyjętego w danej społeczności konsensu.

2. Za wszelką cenę bronić pryncypialnego rozumienia zasad i stałości norm, upraszczając tym samym złożoność sytuacji moralnych, w jakich znajduje się podmiot.

³ Por. M. Stocker: *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 342; S. Blackburn: *Pluralizm*. Tłum. M. Szczubiałka. W: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Red. J. Woleński. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997, s. 269—270.

3. Przyjąć koncepcję pluralizmu aksjologicznego, który uznaje istnienie uniwersalnych wartości, a jednocześnie zaakceptować wielość sposobów ich rozumienia.

Najtrafniejsze jest to ostatnie rozwiązanie. W tym ujęciu wartości uznaje się za obiektywne, stanowią one przedmiot poznania intuicyjnego i podstawę tworzenia zasad etycznych. Na wyższym piętrze ogólności możliwe jest zbieżne rozumienie zasad nawet przez osoby pochodzące z różnych kręgów kulturowych. Natomiast na niższym piętrze ogólności ujawnić się może nieporównywalność zasad — im niżej znajdujemy się w strukturze ładu aksjologicznego, tym bardziej się od siebie różnimy. Wskutek owego zróżnicowania podmiot, który chce przestrzegać zasad, doświadcza wewnętrznych rozterek (wątpliwości) bądź wchodzi w konflikt z inną osobą, która w odmienny sposób rozumie tę samą wartość czy zasadę. Z punktu widzenia pluralizmu aksjologicznego etyka ma charakter teoretyczno-modelowy. Rozum (*ratio*) odgrywa decydującą rolę w procesie ich przedstawiania, przy czym nie jest to rozum ahistoryczny, ale taki, który uwzględnia historyczną i kulturową dynamikę rozumienia wartości. Podmiot jest zanurzony w konkretną historię, dlatego jego odczytanie wartości i zasad jest uwarunkowane czasem i kulturą. Ponadto pluralizm aksjologiczny opiera się na koncepcji dojrzałości osobowej podmiotu, dobrowolnie przyjmującego na siebie zobowiązania moralne i ponoszącego odpowiedzialność za skutki swych wyborów.

Pluralizm aksjologiczny a zagadnienie najwyższego dobra

Pluralizm aksjologiczny i związany z nim pluralizm etyczny to kwestie często dyskutowane we współczesnej filozofii anglosaskiej, także filozofii religii, chociaż nie jako problem wiodący⁴. Wprawdzie pluralizm stanowi odpowiedź na faktyczną różnorodność źródeł wartościowań i postaw etycznych, które ujawniały się w filozofii Zachodu. Stanowisko pluralizmu aksjologicznego nie jest wyłącznie opisem stanu zróżnicowania wrażliwości aksjologicznych odpowiadającego zróżnicowaniu kulturowemu, ale propozycją normatywną, uznającą różnorodność wrażliwości za postulat etyczny. Trudno współcześnie o po-

⁴ Por. B. Polanowska-Sygulska: *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*. Kraków: Księgarnia Akademicka. Ośrodek Myśli Politycznej, 2008, s. 25—38.

zyskanie powszechnej zgody w kwestii pryncypiów etycznych. Spory w tej dziedzinie stanowią wręcz stały element debat moralnych. W niektórych ujęciach pluralizm aksjologiczny jest przedstawiany jako krytyka koncepcji najwyższego dobra oraz idei doskonałości moralnej. W konsekwencji nie można uszeregować wartości (dóbr) w jakąś postać ładu aksjologicznego, który zyskałby aprobatę wszystkich⁵. Uznaje się, że nie ma żadnego *summum bonum*, które byłoby najwyższym dobrem dla wszystkich jednostek. Poza niewielką grupą dóbr podstawowych istnieje ogromny zakres uprawnionej różnorodności — indywidualnych koncepcji dobrego życia, rozbieżnych celów i sposobów ich realizacji. Taki sposób rozumienia pluralizmu aksjologicznego (wartości) jest związany z nurtem liberalnym, który reprezentują między innymi Isaiah Berlin, John Gray, Joseph Raz oraz John Kekes⁶. W tym ujęciu normatywny pluralizm zostaje odróżniony od rozmaitych form pryncypializmu etycznego, który sprowadza wielość dóbr do wspólnej miary. Eksponuje się dobro w rozumieniu pragmatycznym, użytecznościowym, uzależniając je od interesu społecznego (utylitaryzm) bądź zbioru indywidualnych preferencji (perspektywizm).

W przekonaniu autora niniejszej pracy etyka nie może zrezygnować z koncepcji najwyższego dobra. Uniwersalne kategorie aksjologiczno-etyczne są niezbędne do uchwycenia i oceny wielości problemów oraz sytuacji moralnych. Na przykładzie analizy wybranych koncepcji starano się w pracy uzasadnić taki sposób rozumienia pluralizmu aksjologicznego, w którym godzi się przyjęcie „presupozycji absolutnej” z uznaniem wielości modeli argumentacji etycznej. Przyjęcie koncepcji *summum bonum*, w jej współczesnej, hermeneutycznej interpretacji, pozwala z jednej strony na hierarchizację dóbr (wartości), a z drugiej strony uwzględnienie kulturowych i historycznych warunków ich odczytywania. Wartości stojące wyżej są bardziej uniwersalne, są w mniejszym stopniu związane ze swymi nośnikami, dlatego łatwiej tu o zgodę co do ich powszechności (życie, zdrowie, prawda, piękno, słuszność, *sacrum*). Na poziomie wartości stojących niżej nie można osiągnąć tego typu uzgodnienia (samodzielność, uczynność, lojalność, łagodność, pracowitość, wyrozumiałość).

W celu uwyrażnienia problemu najwyższego dobra, ujętego w kontekście pluralizmu, autor pracy proponuje zestawiać poglądy Taylora z poglądami Johna Kekesa. Ten ostatni uznał „życie” za wartość uni-

⁵ Por. W. Galewicz: *O pluralizmie najwyższego dobra*. „Znak” 1999, nr 9 (532), s. 83–94.

⁶ Por. W.A. Galston: *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 4–7.

wersalną, którą zakłada się w każdym procesie wartościowania i którą można przyjąć za podstawę ładu aksjologicznego. Życie jako wartość bezwzględna przejawia się na różne względne sposoby, przy czym owe odsłony życia wchodzą z sobą w nieuniknione konflikty. Na niższym poziomie życie realizuje się dzięki odniesieniu do wolności bądź sprawiedliwości. Dotyczy to szczególnie sytuacji, gdy za cenę ochrony życia możemy utracić wolność lub za cenę poczucia bezpieczeństwa musimy godzić się na niesprawiedliwość. Problem, jaki się tu wyłania, można zawrzeć w pytaniu: czy „życie” należy traktować jako wartość najwyższą, czy raczej jako podstawowy, neutralny aksjologicznie warunek realizacji innych wartości? Ewentualnie: czy owe inne wartości, takie jak: wolność, tolerancja, sprawiedliwość, są sposobami afirmacji dobrego życia? Ze względu na społeczny wymiar racji etycznych potrzebujemy ustalenia granic bądź niezależnych podstaw (*context-independent grounds*) niezbędnych w tworzeniu wielu indywidualnych projektów dobrego życia. W ujęciu Kekesa podstawy te mają charakter konwencji, przy czym odróżniał on głęboką konwencję od zmiennej konwencji. Głęboka konwencja określa minimum, które stanowi podstawowe żądanie moralne wobec wszystkich projektów dobrego życia, natomiast zmienna konwencja dotyczy historycznego kontekstu powstania takich projektów. Uzasadnienie głębokiej konwencji ma związek z pytaniem o naturę ludzką i pytaniem, czy można w niej odnaleźć normatywną podstawę wszystkich partykularnych zobowiązań moralnych. Tak rozumiana natura byłaby wcześniejsza niż wszelkie tradycje, umowy społeczne czy indywidualne preferencje.

Wątku metafizycznego i aksjologicznego rozumienia natury ludzkiej jednak Kekes nie podjął. Chodziło mu o przedstawienie ponadkulturowej płaszczyzny różnych tradycji kulturowych. Z niej mają wynikać takie powinności jak: niekrzywdzenie, nieponiżanie czy niewykorzystywanie innych do realizacji partykularnych celów. Ograniczenia te dotyczą realizacji wartości pierwotnych i wtórnych⁷. Użycie terminu „kontekst” nie sugeruje w tym przypadku czegoś trwałego i niezmiennego, ale wskazuje zmienny charakter takiego rodzaju ustaleń, zależny od uwarunkowań psychologicznych, społecznych i kulturowych. Dynamika ta opiera się na założeniu, że możliwy jest

⁷ Por. J. K e k e s: *The Morality of Pluralism*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 32. W filozofii anglosaskiej podobny sposób argumentacji odnośnie do rozumienia relacji między wartościami można znaleźć w tekstach Josepha R a z a: *Multiculturalism*. In: *Ethics in the Public Domain, Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 162—165; I d e m: *The Practice of Value*. Oxford: Clarendon Press, 2003, s. 34—38.

rozwój moralny osoby w obrębie przyjętego przez nią modelu dobrego życia. Tradycja konstytuuje wspólnotę dociekań moralnych, określa znaczenia wszystkich terminów etycznych, dzięki czemu możliwy jest dyskurs moralny. Kekes rozumiał zjawisko moralności jako element życia społecznego, podobnie jak religię, politykę, sztukę — dzięki nim realizujemy postulat dobrego życia. Urzeczywistnianie tego postulatu przez konkretną jednostkę może stać w opozycji do społecznie utrwalonych przekonań moralnych, dobrych obyczajów bądź zasad życia religijnego. Jeżeli określona realizacja tego postulatu stoi w sprzeczności z normami społecznymi, to określamy ją jako niemoralną. W tym kontekście wyłania się problem: czy można przyjąć istnienie takiej reguły etycznej, którą zaaprobuja wszyscy (*all-things considered point of view*) i dzięki której moglibyśmy oceniać wiele różnych realizacji postulatu dobrego życia⁸. Ten cieszący się aprobatą wszystkich model stałby na straży spójności ładu moralnego. Zdaniem Kekesa, nie można uzasadnić koncepcji najwyższego dobra, dlatego też istnienie jednego modelu ładu moralnego okazuje się złudzeniem. Ostatecznie należy uznać, że ocena realizacji postulatu dobrego życia zależy od wielu racji, związanych z sytuacją moralną podmiotu, jego wiedzą i uwarunkowaniami modelu etycznego, do którego podmiot się odwołuje.

Według autora *The Morality of Pluralism* pluralista uznaje, że możliwe są takie realizacje postulatu dobrego życia, które stoją w konflikcie z tradycją. Realizacja wartości łączy się z poczuciem wątpliwości, doświadczeniem winy, analizą wielu wariantów, rozważaniem możliwych następstw, doświadczeniem błędnie pojętych decyzji. Osobowa dojrzałość moralna związana jest z utratą skłonności do formułowania naiwnych (*innocence*) sądów moralnych⁹. Kekes odróżniał pierwotną niewiedzę moralną od wtórnej niewiedzy moralnej; ta pierwsza dotyczy dzieci, a ta druga wynika z braku wiedzy na temat złożonego charakteru dylematów moralnych. Indywidualny rozwój wrażliwości moralnej osoby polega na przejściu od naiwnego obrazu świata, w którym nie dostrzega się konfliktów i napięć, do wrażliwości moralnej, uwzględniającej wielorakość ludzkich postaw, zachowań i sytuacji, w jakich dokonujemy wyborów. Monista etyczny (pryncypalista) opowiada się za wyznaczeniem wyraźnych granic odróżniania tego, co dobre, od tego, co złe moralnie, a także na przyjęciu jednego wzorca dobrego życia. Natomiast pluralista zakłada istnienie

⁸ Por. J. Kekes: *The Morality of Pluralism...*, s. 178.

⁹ Por. M. Oakeshott: „Wieża Babel” i inne eseje. Tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubińska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999, s. 61–62.

wielu takich wzorców i związanych z nimi wielu kryteriów moralnej oceny. Kluczową cechą, którą w związku z tym podmiot powinien w sobie rozwinać, jest męstwo. Stanowi ono receptę na działanie pomimo braku pewności i jednoznacznych wskazań moralnych. W tym wypadku uzasadniony jest powrót do Arystotelesowskiej koncepcji cnót, dzięki którym nabieramy wprawy w podejmowaniu decyzji. Podmiot ponosi ciężar odpowiedzialności za konsekwencje swoich wyborów i na własnych błędach uczy się „dobrego życia”. Zatem rozwój wewnętrzny podmiotu polega na poszerzaniu wiedzy na temat złożonego charakteru sytuacji moralnych, w których człowiek może się znaleźć. Z kolei wewnętrzny rozwój tradycji dokonuje się w wyniku przeformułowania wcześniej przyjętych konwencji. Formalne założenie polega na tym, aby nie narzucać wartości czy zasad z „góry” w postaci sztucznego nakazu, ale wypracować formuły dobrowolnej zgody na ich obowiązywanie. Zgoda ta ma charakter umowy, która opiera się na różnych formach wymiany społecznej¹⁰. Każda społeczność ma własną historię i w związku z tym tworzy pewien typ racjonalnej organizacji życia społecznego. Tyle będzie modeli racjonalnego myślenia, ile różnych sposobów realizacji „dobrego życia”. Analiza myśli Kekesa stawia nas przed koniecznością odpowiedzi na pytanie: czy można w etyce zrezygnować z wyznaczenia jednoznacznych kryteriów osądu moralnego, czy wystarczy odwołać się do uwarunkowanej czasem i kulturą konwencji? Wprawdzie podmiot dobrowolnie przystępuje do danej wspólnoty moralnej, ale czy może się także od niej odłączyć w niewygodnym dla siebie momencie? W ujęciu Kekesa byłoby to dopuszczalne. Dlatego musimy się zgodzić na to, że konkretna osoba w swoim projekcie dobrego życia nie uwzględni takich wartości, jak tolerancja, prawdomówność czy szacunek dla godności życia innych osób, lub bardzo specyficznie zrozumie te wartości, zawężając ich realizację do określonej grupy etnicznej bądź religijnej. Wówczas partykularne odczytanie wartości może stać się przyczyną konfliktów, chociaż może przybierać także postać wrogości i nienawiści wobec tych, którzy inaczej odczytują wartości.

Konsensualne rozumienie porządku wartości, bez koncepcji najwyższego dobra, jakie zaproponował Keks, prowadzi do relatywizmu, tyle że przesuniętego na wyższy poziom uzasadnienia. Podmiot wprawdzie może uznawać słuszność zasad aprobowanych w danej tradycji, ale ze względu na wyjątkowość własnej sytuacji bądź okoliczności — znajdzie powody do ich nieprzestrzegania. Rezygnacja z absolutnego uzasadnienia racji etycznych prowadzi do zapomnienia

¹⁰ Por. J. K e k e s: *The Morality of Pluralism...*, s. 198.

o sprawie fundamentalnej dla etyki. Zakaz takich działań jak terroryzm, psychiczne i fizyczne znęcanie się nad innymi, instrumentalne traktowanie innych osób, zakaz stosowania tortur czy kary śmierci — powinien obowiązywać niezależnie od tego, czy podmiot wyraził chęć przynależności do danej wspólnoty „dociekań moralnych”, czy też nie. Wydaje się, że należy poszukać innego rozumienia pluralizmu aksjologicznego od tego, które przedstawił Kekes. Dotyczy to szczególnie znaczenia tradycji, koncepcji najwyższego dobra, obiektywnego statusu wartości, refleksji nad granicami podmiotowej wolności w kontekście doświadczenia konfliktów związanych z realizacją wartości.

Charles Taylor, w odróżnieniu od Kekesa, w centralnym miejscu myślenia etycznego umieścił problem najwyższego dobra¹¹. Zdaniem kanadyjskiego filozofa, jednostka określa siebie w perspektywie najwyższego dobra, w innym przypadku żyje w stanie osobowej dezintegracji. Przyjęcie wartości absolutnej pozwala na nieuwarunkowaną afirmację tego, co konstytuuje sens człowieczeństwa. Taylor postulował przyjęcie takiego typu humanizmu, w którym uznaje się absolutny punkt wyjścia rozumienia człowieka. Ten punkt stanowi „godność osoby ludzkiej”¹². Bronił Arystotelesowskiej tezy, że dążenie do moralnej doskonałości, inaczej aksjologicznej pełni, jest wpisane w kondycję ludzką. Nie możemy zrozumieć podmiotu poza porządkiem aksjologicznym i poza koncepcją dobra najwyższego. Istotny element świadomości historycznej stanowi pamięć, a symptomem kryzysu duchowego Europejczyka jest zapomnienie o tym, co w sensie duchowym kształtuje naszą tożsamość. Osoba ludzka jako istota dynamiczna stale się rozwija i zmienia, poznając siebie, zgłębia historię swego dojrzewania (nie wyłączając okresów regresu w tym procesie). Rozwijają się indywidualne osoby i tradycje jako takie. Zadanie, jakie postawił sobie kanadyjski filozof, łączy zamierzenie fenomenologa, badającego źródła podmiotowego doświadczenia moralnego, z wysiłkiem hermeneuty, uwzględniającego zmiany rozumienia tych źródeł w kontekście kulturowym. Taylor używał terminu „onto-

¹¹ Por. Ch. Taylor: *Plurality of Goods*. In: *The Legacy of Isaiah Berlin*. Eds. R. Dworkin, M. Lilla, R.S. Silvers. New York: New York Review Books, 2001, s. 113—119.

¹² Por. Ch. Taylor: *Humanizm i nowoczesna tożsamość*. Tłum. D. Lachowska, S. Nowotny. W: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 2006, s. 169. Taylor w swoich pracach częściej posługiwał się pojęciem „dobro” (*good, bonum*) niż „wartość” (*value*). Nie wprowadził też rozróżnienia na dobra i wartości, jak to wcześniej uczynił Scheler.

logia moralna”, co oznacza, że u podstawy różnych kulturowych sposobów myślenia etycznego leży wspólny archetyp, z którego wynika, jakie wartości należy uznać za fundamentalne dla kultury¹³. Do tej grupy należą między innymi szacunek dla godności osoby, troska o osoby znajdujące się pod naszą opieką, unikanie krzywdzenia innych i siebie, sprawiedliwość w racjach społecznych, miłość, przyjaźń, okazywanie współczucia cierpiącym.

Antropologiczne badanie tożsamości podmiotowej, zapisane w *Źródłach podmiotowości*, podstawowej pracy Taylora, przeradza się w odnowę zapomnianej przez kulturę Zachodu ontologii moralnej i związanej z nią teorii „silnego wartościowania”¹⁴. Jednocześnie powrót do świadomości życia w odniesieniu do ontologii moralnej stanowi dla podmiotu konieczny element odzyskiwania utraconego wymiaru ducha i budowania indywidualnej i wspólnotowej tożsamości. Porządek moralny to coś więcej niż tylko zbiór norm. Rozumienie siebie z perspektywy dobra absolutnego oznacza, że dokonujemy wysiłku pojmowania własnego „ja” z perspektywy całości, wówczas traktujemy własne życie jako część większej narracji. Kresem poznania nie jest definicja dobra, ale zaangażowanie (Arystotelesowska *fronesis*) oparte na świadomości tego, kim jesteśmy, kim możemy się stać, a także na znajomości procedur osiągania tego drugiego wymiaru egzystencji. Sposobem na ukazanie nowej ontologii moralnej nie jest, co ciekawe, powrót do ahistorycznego pojmowania natury ludzkiej, ale badanie obowiązujących dzisiaj „znaczeń” używanych przez nas pojęć, których korzenie sięgają przeszłości¹⁵. Taylor podstaw ontologii moralnej szukał przede wszystkim w tradycji teistycznej. Ta bowiem, jego zdaniem, stanowi „moralne źródła” (*moral sources*) współczesnych teorii etycznych, nawet takich, które wyraźnie dystansują się od przesłanek religijnych. Źródła te, w ujęciu Taylora, to „dobra konstytutywne, do których odwołujemy się we właściwy dla nich sposób — przez kontemplację lub modlitwę — aby osiągnąć większą doskonałość moralną”¹⁶. Życie kontemplacyjne otwiera nas na dobra konstytutywne i uzdolnia do ich urzeczywistniania w sferze życia czynnego.

¹³ Por.: Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN, 2001, s. 20; Ch. Taylor: *Philosophical Arguments*. London, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, s. 139.

¹⁴ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 10.

¹⁵ Por. ibidem, s. 637.

¹⁶ Ibidem, s. 579.

Historyczna analiza „moralnych źródeł” odsłania trzy charakterystyczne dla nich elementy: Platónski racjonalizm, etykę wywodzącą się ze źródeł biblijnych oraz Augustyński wolicjonalizm. Współczesne rozumienie tych źródeł wiąże się z hermeneutyczną artykulacją zawartych w niej „znaczeń”¹⁷. Powrót do ontologii moralnej dotyczy wielu aspektów, między innymi związany jest:

1. Z pytaniem o warunki dobrego życia, czyli z kwestią ustalenia właściwych proporcji zaangażowania w działanie na rzecz dobra prywatnego, zawodowego i społecznego.

2. Z ożywieniem ekspresywnistycznego ideału autentyczności, rozumianego jako istotny wyznacznik tożsamości podmiotowej.

3. Z powiązaniem kulturowych wzorów samospełnienia z większą całością (wspólnota lokalna, wspólnota narodowa, wspólnota ogólnoludzka).

4. Z protestem przeciwko radykalnemu indywidualizmowi, którego przejawem jest atomizm społeczny, relatywizm moralny i etnocentryzm. To ostatnie zjawisko dotyczy problemów w relacjach między państwami.

5. Z szacunkiem dla ustroju państwowego opartego na liberalnej demokracji, z jednoczesnym dowartościowaniem wspólnotowych form życia społecznego.

6. Z postulatem włączania się w różne formy aktywności obywatelskiej, takie jak udział w wyborach, działalność w lokalnych stowarzyszeniach, ofiarność na rzecz ubogich, doświadczonych kataklizmami i innymi zdarzeniami losowymi.

Kluczową rolę odgrywa tu koncepcja podmiotu „zaangażowanego”, otwartego na tradycję, absorbującego całe bogactwo świata wartości, wchodzącego w różnego typu relacje społeczne ukierunkowane na realizację dobra wspólnego. Napięcie związane z realizacją wartości i wielością form społecznego zaangażowania stanowi rację naszej podmiotowości — im silniej są one odczuwane, tym bardziej pogłębia się świadomość naszego „ja”. Osoba wewnętrznie dojrzewa w procesie wyboru między konkurencyjnymi wartościami oraz ich realizacjami. Wątpliwości podmiotu co do trafności wyboru stanowią odbicie problemów charakterystycznych dla tradycji. Jednym z nich jest działanie w sprawie ochrony wartości nadrzędnych, takich jak wolność podmiotowa, godność osoby ludzkiej, równość, sprawiedliwość społeczna, w zestawieniu z wartościami wtórnymi, takimi jak dobro grupy,

¹⁷ Por. W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*. Rzeszów: Wydawnictwo URz, 2008, s. 309—310.

przyjaźń, więzi wspólnotowe¹⁸. Przeżycie osobistego doświadczenia spotkania z wartościami unaocznia człowiekowi jego osobowe zadanie moralne, prowadzi bowiem do indywidualizacji pola odpowiedzialności. Paradoksalnie, im większa świadomość historyczności, tym więcej kolejnych interpretacji, ram pojęciowych i sposobów wartościowania — tym więcej wewnętrznych rozterek i tym głębsze wewnętrzne odczucie własnej podmiotowości, a zarazem odpowiedzialności za własne decyzje. Tradycja ma w swym zasobie odpowiednie narracje etyczne i religijne, które stanowią dla jednostki rodzaj podpowiedzi, w jaki sposób realizować wymiar „życia autentycznego” w ramach różnych modeli wrażliwości aksjologicznej.

Pluralizm etyczny zorientowany na dobro najwyższe polega na tym, że w drodze do odkrywania wartości musimy uwzględnić nakładanie się bardzo różnych ram pojęciowych (historycznych, społecznych, religijnych), wobec których określamy indywidualne pola zobowiązań moralnych. Wówczas rozumienie ontologii moralnej niejako przechodzi od wymiaru hermeneutycznego do normatywnego, czyli od rozumienia wartości do odczucia powinności związanej z ich realizacją¹⁹. Perspektywa pluralistyczna w odniesieniu do obiektywnego ujęcia świata wartości prowadzi do postulatu poszerzania zakresu wrażliwości aksjologicznej — od tego, co rozpoznajemy jako bliskie, do tego, co uważamy za odległe („obce”) w sensie kulturowym lub religijnym. Współcześnie postulat afirmacji godności osoby ludzkiej stał się sprawą zasadniczą, wiele jednak zależy od tego, komu i w jakim zakresie tę godność przyznajemy. Zmiana ma polegać na poszerzaniu kręgu osób, których ona dotyczy, przy czym szczególnie istotne staje się przełamywanie podziału na tych, którym te prawa przyznajemy w pełnym zakresie, i tych, którym owe prawa, z różnych powodów, ograniczamy.

Dla Taylora powrót do źródeł etyki to powrót do tradycji, a jednocześnie do źródeł wypracowanego w niej sposobu rozumienia podmiotowości. Pytanie o znaczenie pojęć etycznych jest pytaniem o „przestrzeń aksjologiczną”, która pozwala podmiotowi na samoafirmację. „Nasz sposób pojmowania moralnych źródeł wiąże się z językiem rozróżniania, w którym dokonujemy podziałów wewnątrz nas — na ciało i duszę, rozum i pożądanie, wolę i wiedzę, głębokie naturalne impulsy i powierzchowne, wpojone z zewnątrz reakcje — a rozróżnienia te

¹⁸ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 94.

¹⁹ Por. Ch. Taylor: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchała, K. Szymianiak. Kraków: Znak, 2000, s. 16—17; M. Stocker: *Plural and Conflicting Values...*, s. 178—180.

oddzielają to, co bliższe naszemu rzeczywistemu byciu [...]. Moralne topografie dostarczają kontekstu, w odniesieniu do którego możemy wyróżnić to, czym w istocie jesteśmy. Dostarczają zasady uporządkowania jaźni”²⁰. Warunkiem rozwoju duchowego jest możliwość wewnętrznej zmiany podmiotu, co ma związek z „poruszaniem się” w obrębie wertykalnego porządku wartości. „Przestrzenność” oznacza w tym wypadku możliwość hierarchizacji jakości aksjologicznych, które odczuwa podmiot. Przeżywanie tych jakości związane jest z procesem poznania i rozumienia tradycji, a także z pozadyskursywnymi formami podmiotowej ekspresji. Taylor twierdził, że można znaleźć w ludzkiej duszy powiązanie wyborów moralnych z orientacją „przestrzenną” na określone wartości²¹. Dzięki ramom pojęciowym możemy w „przestrzeni” aksjologicznej odnaleźć właściwy sposób postępowania i zmierzyć się z pytaniami o własną tożsamość. Podmiot pozbawiony ram pojęciowych staje się zbiorem przypadkowo zestawionych obok siebie sekwencji psychicznych, pragnień i niechęci, co odczuwamy jako stan duchowej dezorientacji. W procesie odkrywania własnej tożsamości nie jesteśmy w stanie obyć się bez ontologii moralnej, która z kolei pozwala na tzw. silne wartościowanie, czyli uporządkowanie świata wartości według klucza: wyższe bądź niższe w hierarchii. Dokonywanie wyborów w obszarze silnych jakościowych rozróżnień aksjologicznych stanowi główną przesłankę rozwoju wewnętrznego. Dodatkowo Taylor koncepcję „silnego wartościowania” powiązał z tym, co wywołuje w nas emocjonalne reakcje podziwu lub pogardy.

Poznanie wartości najwyższej (najwyższego dobra) powoduje, że uświadamiamy sobie, że aby pewne wartości (dobra) zrealizować, z innych musimy zrezygnować. Mówiąc o porządku wartości, jednocześnie wiemy, jakie miejsce zajmują one w relacji do innych wartości. Zakładamy tym samym obowiązywanie pewnego ładu aksjologicznego. „[Silne wartościowanie — M.W.] pociąga za sobą rozróżnienia na to, co słuszne i niesłuszne, lepsze i gorsze, wyższe i niższe, o których nie decydują nasze pragnienia, skłonności bądź wybory, lecz które właśnie są niezależne od tych ostatnich i stanowią kryterium ich oceny”²². Możemy odnaleźć w sobie intuicje moralne, które stanowią kul-

²⁰ Ch. Taylor: *Moralna topografia jaźni*. Tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 33.

²¹ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 54.

²² Ibidem, s. 12; Ch. Taylor: *Źródła współczesnej tożsamości*. Tłum. A. Pawelec. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1995, s. 58—59.

turowe dziedzictwo rodzaju ludzkiego; w opinii autora *Źródeł podmiotowości* są one „głębokie, powszechne i potężne”. Są na tyle głębokie, że ulegamy pokusie traktowania ich jako związanych z naszymi instynktami bądź działaniami nieświadomymi. Ale ów „instynkt” nie ma charakteru biologicznego, zależy bowiem od kultury i przyjmuje w niej różne postacie. Samych intuicji nie możemy oddzielić od intelektualnych objaśnień (interpretacji), ponieważ one warunkują artykulację tego, co poznajemy dzięki intuicji. Każde działanie, które określamy jako moralne bądź niemoralne, odnosi nas do ontologii — nawet wówczas, gdy sobie tego wprost nie uświadamiamy.

Przedmiot refleksji — zagadnienie „silnego wartościowania”, zbliża koncepcję Taylora do myśli Maxa Schelera. Dla niemieckiego fenomenologa wartości były apriorycznymi jakościami, istniejącymi poza czasem, kulturą i teraźniejszymi relacjami społecznymi. Niemniej miały one wpływ na kulturę społeczności, jako że stanowiły idealne wzory konkretnych rozwiązań dotyczących realizacji tych wartości. Dla kanadyjskiego filozofa wartości nie są jakościami ahistorycznymi, jak to było w koncepcji Schelera, ale stanowią część tradycji kulturowej, wyznaczającej ramy pojęciowe objaśnienia tego, co jest przedmiotem przeżycia aksjologicznego. Etyka bez wyraźnie zarysowanej koncepcji najwyższego dobra traci zdolność uzasadnienia tezy, że jakieś dobro lub zło należy uznać za absolutne czy bezwarunkowe. Brak ram pojęciowych „silnego wartościowania”, zrozumiałych i ważnych w zsekularyzowanym społeczeństwie, sprawia, że wartości zostają umieszczone poza wszelką topografią językową. W tej sytuacji dominującym sposobem mówienia o nich staje się *via negativa*. Prowadzi to do konkluzji, że są one czymś ateoretycznym, a przynajmniej — że możliwości koncepcyjnego poznania wartości są w istotny sposób ograniczone²³. Takie podejście powoduje, że filozoficzny dyskurs o wartościach staje się problematyczny. Badanie ontologii moralnej polega na wydobywaniu źródeł racji etycznych z podłoża tradycji. Dopóki nasza świadomość jest zamknięta na perspektywę wertykalną (teistyczną), dopóty jesteśmy skazani na poruszanie się w obrębie określonych konwencji bądź nietrwałych etycznych kontraktów, do których odwoływał się Kekes. Taylor pisał: „Dlatego też przyjęcie całkowicie świeckiego światopoglądu, bez jakiegokolwiek wymiaru religijnego, czy też radykalnych nadziei pokładanych w historii, [...] czyni ową koncepcję światopoglądem »okałeczoną«. Wymaga od nas stłumienia reakcji na jedne z najgłębszych i najpotęż-

²³ Por.: Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 51; A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2005, s. 280—282.

niejszych duchowych aspiracji, na jakie kiedykolwiek zdobył się człowiek”²⁴. Taylor nadzieję na odrodzenie kultury ducha wiązał z tradycją judeochrześcijańską. Czynił tak nawet mimo to, że przedstawiciele tej tradycji nie zawsze potrafili sprostać wymaganiom, które z niej wynikają. Wyjątkowa doniosłość owej tradycji związana jest z „obietnicą Boskiej afirmacji tego, co ludzkie, afirmacji na tyle totalnej, że człowiek nigdy nie osiągnąłby jej samodzielnie”²⁵. Szansa na ponowne odkrycie zalet teistycznych źródeł etyczności wiąże się z tym, że przy całej potędze źródeł naturalistycznych, niechętnie nastawionych wobec tego, co religijne, nasza epoka jednak oczekuje na perspektywę transcendentną. Wydaje się, że konieczne jest hermeneutyczne odczytanie zawartych w tradycji judeochrześcijańskiej treści aksjologicznych w celu wydobywania zawartych w niej podstaw etyczności. Taylor wszakże takiej interpretacji nie zaproponował. Skupił się na analizie oświeceniowej i współczesnej filozofii moralnej, ukazując ich „nieświadome” teistyczne inspiracje.

W etyce nowożytnej koncentrowano się na definiowaniu powinności, formułowaniu nakazów moralnych, zazwyczaj jednak pomijano kwestię idei najwyższego dobra. Opracowanie spójnego zbioru powinności, bez idei najwyższego dobra, jest niesłychanie trudne, a ostatecznie prowadzi do problemów moralnych w sferze życia praktycznego. Etycy, chcąc uwzględnić złożoność sytuacji, w jakich człowiek się znajduje, formułowali powinności o wykluczających się zakresach obowiązywania, czyli takich, których podmiot nie był w stanie realizować w tym samym miejscu, czasie, wobec tych samych osób czy z podobnym zaangażowaniem. Wydaje się, że zachowanie ludzkie powinno być określane przy użyciu swoistej skali, którą należy korygować w zależności od zmieniającej się sytuacji²⁶. To może prowadzić do chaosu moralnego. Taylorowi nie chodziło o podważanie ważności tych wartości, lecz o poszukiwanie ich głębszych filozoficznych podstaw, o konwergencje różnych sposobów myślenia i typów wrażliwości aksjologicznej (*convergences emerged*) w celu wyłonienia ich części wspólnej²⁷. We współczesnych debatach moralnych eksponuje się przede wszystkim to, co niewspółmierne i nieporównywalne, a tym samym stępią się świadomość partycypacji różnych wartości w „jed-

²⁴ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 956.

²⁵ Ibidem, s. 958.

²⁶ Por. M. Środa: *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003, s. 63–64.

²⁷ Por. Ch. Taylor: *Conditions of an Unforced on Human Rights*. In: *Global Ethics. Seminal Essays*. Ed. T. Poggie. London: Paragon House, 2008, s. 435–437.

nej” ontologii moralnej. Przyczyn tego stanu rzeczy Taylor upatrywał w oświeceniowej koncepcji podmiotu „niezaangażowanego”, w której odrzuca się potrzebę refleksji nad źródłami moralności, uznając, że aprobata tych źródeł oznaczałaby zgodę na ograniczenia nakładane na ludzką wolę. Wprawdzie mówiło się o potrzebie życzliwości, zdolności do współodczuwania, sprawiedliwości, szacunku dla wartości ludzkiego życia, przyznając im specjalny status, ale bez jakichkolwiek umocowań w porządku ontycznym²⁸. Kanadyjski filozof zauważył, że odrzucenie ontologii moralnej, które dokonało się u progu nowożytności, miało też swój pozytywny wymiar — doprowadziło do większej aktywności w dziedzinie życia doczesnego. Zaczęto prezentować nowe interpretacje wcześniejszych postulatów: miłości do rodzaju ludzkiego, poświęcenia dla idei postępu naukowego bądź działania na rzecz złagodzenia cierpień w świecie. Z czasem ulegały one kolejnym przemianom. Taylor chciał jednak odsłonić ich historyczną (zapisaną w tradycji) podstawę, dlatego pisał: „[...] aby zrozumieć nasze społeczeństwo, musimy dokonać cięcia w poprzek epok — tak jak rozcina się skałę, by stwierdzić, że pewne warstwy są starsze od innych. Poglądy starsze i te, które powstały w odpowiedzi na nie, współlistnieją ze sobą, [...] wywierają na siebie wpływ i wzajemnie się kształtują”²⁹.

Proponowane „cięcie w poprzek epok” prowadziło do wyodrębnienia trwałego elementu myślenia moralnego, który tkwi u podstawy różnych teorii etycznych. Można w nim wyróżnić trzy zasadnicze osie (*axes*): dziedzinę powinności regulującą relacje międzyludzkie, dziedzinę „dobrego życia”, w której zasadniczą rolę odgrywają podpowiedzi dotyczące realizacji pełni życia osobowego, oraz dziedzinę godności. Te trzy dziedziny występują we wszystkich kulturach. Taylor uważał, że ta ostatnia dziedzina została we współczesnej etyce zapomniana, a właśnie jej przypisywał znaczenie kluczowe. Godność rozumiał jako cechę relacyjną, „w związku z którą myślimy o sobie jako o istotach budzących (lub nie) szacunek ze strony innych”³⁰. Chodzi tu o szacunek, jaki okazujemy innym osobom bądź samemu sobie, w następstwie tego, że inni także nas szanują. Pojęcie godności odnosi się do świadomości nas samych i wyraża się w postawie przyznawania bądź odbierania komuś obiektywnych praw. Godność można ujmować jako naszą wewnętrzną siłę, zdolność do dominacji w sferze

²⁸ Por. Ch. Taylor: *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitarianiskiej*. Tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka. W: *Komunitarianie...*, s. 45—46.

²⁹ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 914.

³⁰ Ibidem, s. 31.

życia publicznego bądź niewrażliwość na siłę zewnętrzną, samowystarczalność, zachowanie dystansu wobec poglądów i zachowań innych ludzi, wreszcie poczucie, że nasze życie skupia się wokół własnego duchowego centrum, lub wrażenie, że znajdujemy się w centrum uwagi i inni nas podziwiają.

Poczucie godności stanowi nową jakość, nadbudowaną aksjologicznie na jednym z tych przekonań moralnych, i sprawia, że konkretna osoba może być dumna z wykonywanej przez siebie pracy — z właściwego wykonywania swych zadań rodzicielskich czy z bycia cenionym uczestnikiem organizacji społecznej. Brak takiego poczucia z reguły działa destrukcyjnie na jednostkę, niszczy jej poczucie godności i w istotny sposób podważa przekonanie o własnej wartości³¹. Typowym przykładem trzeciej dziedziny myślenia moralnego była starożytna etyka honoru, obowiązująca wśród elit dawnej Grecji i szczególnie sławiona przez Homera. Dopowiedzieć wszakże trzeba — z jedną różnicą: w odniesieniu do Greków prawo do godnego traktowania dotyczyło wąskiej grupy arystokratów, natomiast we współczesnej etyce godność stała się wartością egalitarną, chroniącą prawa każdego podmiotu. O ile w nowożytnych koncepcjach filozofii moralnej kluczową rolę odgrywała pierwsza „oś” (dziedzina powinności), o tyle tym, co charakteryzuje nasze czasy, jest przywiązanie do drugiej „osi”. W niej dużą wagę przypisuje się pytaniom dotyczącym sensu życia i różnorodnych form osobowego samospelnienia; z tej też perspektywy interpretujemy dwie pozostałe dziedziny. Na przykład współczesną formą pragnienia życia wiecznego jest potrzeba życia sensownego, a tym samym obrony przed poczuciem pustki i bezsensu. Taylor pisał: „Dążenie do pełni może zostać zaspokojone dzięki temu, że w życie człowieka wbudowany zostanie jakiś sens, jakiś wzór wyższego działania; może też zostać zaspokojone dzięki włączeniu życia jednostki w obręb jakiejś szerszej rzeczywistości czy opowieści”³². Współczesna kultura proponuje wiele konkurujących z sobą modeli takich narracji o charakterze religijnym bądź świeckim. W perspektywie drugiej „osi” zasada poszanowania godności osobowej, wynikająca z „osi” trzeciej, zostaje wkomponowana w argumentację uzasadniającą prawo do poszukiwania indywidualnych dróg samospelnienia. Wzmacnia to potrzebę życia zgodnego z postulatami samorealizacji, a jednocześnie chroni nas przed presją grupy.

Wzór wyższego działania związany jest z szerszą perspektywą rozumienia świata i siebie, i w zależności od niej bywa rozmaicie inter-

³¹ Por. ibidem, s. 32—33; Ch. Taylor: *Philosophical Arguments...*, s. 136—138.

³² Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 87.

pretowany. Całościowy obraz tej rzeczywistości może mieć charakter kosmiczny, religijny bądź laicki — wszystkie jego formy są równoprawne. Niezależnie jednak od tego, jaki jest ów obraz, dążenie do pełni staje się dążeniem do dobra. Życie bez owego dobra przeradza się w stan wewnętrznej pustki i duchowego wyjałowienia, a w języku religijnym — potępienia³³. Tożsamość osoby wiąże się z fundamentalną dla nas orientacją wobec dobra konstytutywnego (najwyższego) oraz jakiegoś wyobrażenia na temat tego, co wydaje się od nas doskonalsze. Pytanie o dobro konstytutywne stanowi część określonej narracji, w której przechowywane są odpowiedzi na temat tego, czym jest owo dobro. Kiedy postrzegamy własne życie jako część większej opowieści, spajającej je w pewną całość, wtedy dostrzegamy sensotwórcze działanie tego dobra; przy czym ta całość bądź jedność jest otwarta na nowe artykulacje. Uniwersalny wymiar dobra stanowi niekończące się poszukiwanie. W kulturze Zachodu różne opowieści przeżywały okres swej dominacji, ścierały się z innymi opowieściami. W okresie nowożytnym był to spór między narracją teistyczną a narracją naturalistyczną, współcześnie zaś trwa spór między różnymi tradycjami, w których funkcjonuje wiele opowieści, konkurujących z sobą o interpretacje ideału sensownego (spełnionego) życia. Toczy się więc spór między trzema modelami interpretacji rzeczywistości: naukowym, religijnym i ekspresywnym (związany z wyrażaniem emocji). W ujęciu porównawczym życie moralne we wszystkich swych dawnych i współczesnych postaciach stanowi poszukiwanie najwyższego dobra.

Zdaniem Taylora, rozumienie tegoż dobra z istoty swej jest dialogiczne³⁴. Dialog oznacza tu rozmowę z drugą osobą, która przyjęła inną perspektywę rozumienia dobra, lub wewnętrzną rozmowę z sobą samym. W tradycji judeochrześcijańskiej wewnętrzny dialog był rozumiany jako rachunek sumienia, polegał na analizie intencji, skutków i okoliczności działania. Życie człowieka nastawionego na autorefleksję charakteryzuje się rozbudzeniem świadomości ontycznego dobra i wynikającej z tego potrzeby dobrego postępowania. W nowym ujęciu ontologii moralnej winno się wziąć pod uwagę nakładanie się i fuzję horyzontów rozumienia wartości wypracowanych w kulturze Zachodu

³³ Na etyczny aspekt rozumienia pojęć „zbawienie” i „potępienie” zwracali uwagę między innymi William James: *Pragmatyzm a religia*. W: Idem: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998, s. 209—227, oraz Paul Tillich: *Męstwo bycia*. Tłum. H. Bednarek. Paryż: Édition du Dialogue, 1983, s. 37—66.

³⁴ Wprowadzenie kategorii narracji do koncepcji dobra i sposobu pojmowania tożsamości łączy koncepcję Taylora z teoriami Alasdaira MacIntyre’a czy Paula Ricoeura.

oraz Wschodu. Łączy się to z koniecznością uwzględnienia badań porównawczych (*comparatives enterprise*)³⁵. Faktyczny dialog jest możliwy wtedy, gdy uwzględnia się oba elementy: różnice międzykulturowe oraz płaszczyznę wspólną. Użyteczność tych badań polega na przygotowaniu podstawy mediacji między różnymi stanowiskami i sposobami rozumienia świata wartości. Dialog z przedstawicielami innych kultur wymaga wyznaczenia nowych zasad artykułowania dobra najwyższego³⁶. Okazuje się, że refleksja nad źródłami ontologii moralnej zawartymi we własnej tradycji zbliża nas do przedstawicieli innych tradycji. Przyjęcie stanowiska pluralizmu aksjologicznego pozwoliłoby docenić zalety argumentacyjne innych sposobów myślenia, a w konfrontacji z nimi dostrzegać zalety własnej tradycji.

Taylorowska koncepcja najwyższego dobra łączy dwa istotne aspekty jego pojmowania: pryncypialny — związany z uniwersalnym wymiarem ładu aksjologicznego, stanowiący podstawę dialogu o pryncypiach etycznych, oraz dynamiczny — otwarty na wielość interpretacji. Określonej koncepcji hierarchii wartości autor, którego koncepcję analizowano, jednak nie zaproponował. Natomiast ogromny atut przedstawionej przez kanadyjskiego filozofa aksjologii stanowi przeniesienie świata wartości z wymiaru *a priori* i wprowadzenie go w obszar tego, co kulturowe i historyczne. W jego ujęciu hermeneutyka wartości zapisanych w tradycji określa punkt wyjścia etyki normatywnej. Ale o ile pluraliści aksjologiczni, związani z nurtem liberalnym, między innymi John Kekes, w celu uzasadnienia powszechnej obowiązywalności wartości i zasad odwoływali się do konwencji kulturowej, o tyle Taylor wrócił do koncepcji dobra najwyższego i związanej z nim teorii „silnego wartościowania”. Brakuje jednak w jego ujęciu wyraźnej artykulacji tego, co bezwzględnie zabronione. Zgoda na wielość interpretacji ładu aksjologicznego nie może prowadzić do aprobaty każdego ludzkiego postępowania. Można wyodrębnić taką grupę czynów, dotyczących krzywdzenia innych osób bądź podważania istoty relacji wspólnotowych, które powinny być bezwzględnie zabronione. Wyznaczenie granic wolności stanowi jedno z kluczowych zadań współczesnej etyki. Wątek ten rozwinął Alasdair MacIntyre w kontekście odświeżonej przezeń koncepcji natury ludzkiej i prawa naturalnego.

³⁵ Por.: Ch. Taylor: *Philosophical Arguments...*, s. 78; W. Lorenz: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2003, s. 313.

³⁶ Por. Ch. Taylor: *Philosophical Arguments...*, s. 163.

Natura ludzka i problem źródeł racji etycznych

Alasdair MacIntyre krytycznie oceniał współczesne mu normatywne koncepcje pluralizmu aksjologicznego i pluralizmu etycznego. Przedmiotem jego krytyki był przede wszystkim pluralizm w wersji skrajnej, który określił jako perspektywizm. Twierdził, że stanowisko to przypomina konglomerat cząstkowych, niezupełnie koherentnych przekonań moralnych, wyrwanych z ich kontekstów intelektualnych, historycznych, kulturowych i pozbawionych idei całości. W perspektywizmie przyjmuje się, że wszystkie przekonania są równie wartościowe i godne społecznego uznania. Indywidualny podmiot może wybierać dowolne rozwiązanie spośród wielu elementów mozaikowej struktury wartości i preferencji moralnych, by stworzyć własną układankę³⁷. Nie musi też być konsekwentny, na przykład obok siebie może zestawiać zasady etyki Kantowskiej z elementami utilitaryzmu i etyki tomistycznej. W rozwiązywaniu trudnych kwestii związanych z bioetyką może być zwolennikiem zasady minimalizacji cierpienia, w pracy — rygorystą moralnym, a w sprawach prywatnych — być przekonany o potrzebie realizacji wartości nieutilitarnych. Taki model myślenia etycznego doprowadził do rozcłonkowania wrażliwości moralnej, a ostatecznie — do skrajnego relatywizmu aksjologicznego. Problem dotyczy odrzucenia idei „całości” zakładanej w ramach przyjętego modelu argumentacji etycznej i niewyznaczania wyraźnych granic w tworzeniu indywidualnych projektów dobrego życia. Można sobie bowiem wyobrazić sytuację, że osoba, tworząc własny projekt, nie bierze pod uwagę krzywdy wyrządzanej innym bądź nie dostrzega tych, którzy potrzebują jej pomocy, egocentrycznie koncentrując się na własnej samorealizacji.

Krytykując opisaną postać skrajnego pluralizmu, w kolejnych swych pracach (szczególnie w *Dziedzictwie cnoty* i *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* oraz w *Trzech antagonistycznych wersjach dociekań moralnych...*) doceniał twórczy charakter sporów, jakie toczyły się wewnątrz danej wspólnoty dociekań moralnych, jak również sporów i konfliktów między różnymi tradycjami. Wprowadził nie opowiedział się za konkretną wersją pluralizmu, ale wprowadzał do swojej teorii etyki takie elementy, które mogą uznać zwolennicy pluralizmu aksjologicznego w tej jego postaci, jaka wiąże się z koncepcją

³⁷ Por. A. MacIntyre: *Dlaczego problemy etyki biznesu są nierozwiązywalne?* Tłum. A. Zaporowski. W: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*. Red. L.V. Ryan, J. Sójka. Poznań: W drodze, 1997, s. 234—235.

najwyższego dobra. Dotyczyły one postulatu uznania pewnych wartości i zasad za uniwersalne, uwzględnienia historycznej i kulturowej perspektywy ich rozumienia oraz potrzeby dialogu między różnymi „wspólnotami dociekań moralnych”. W jednym ze swych wczesnych artykułów MacIntyre pisał: „Tak więc to, z czego korzystam, jest dobrem tego określonego życia społecznego, w którym przyszło mi uczestniczyć, i korzystam z niego zgodnie z tym, czym ono jest. Wprawdzie może z tego wynikać, że w równym stopniu będę korzystał z podobnych postaci życia społecznego w innych wspólnotach, lecz ta hipotetyczna prawda w żaden sposób nie osłabia wagi stwierdzenia, że moje dobra znajdują się faktycznie tutaj, wśród tych określonych ludzi, w tych określonych relacjach. Tylko z takimi partykularnymi dobrami mamy do czynienia”³⁸. To, że jednostki żyją w partykularnych społecznościach, skłania do wniosku, że o dobru możemy mówić jedynie w odniesieniu do fragmentarycznego obrazu świata³⁹. Należy zatem postawić pytanie: czy w trakcie formułowania racji etycznych potrafimy wyjść poza ów partykularyzm? Jeżeli tak, to w jaki sposób możemy to uzasadnić? MacIntyre pozytywnie odpowiedział na te dwa pytania i zaproponował koncepcję uniwersalizmu aksjologicznego „wrażliwego na różnice”. Jego zdaniem, istota etyki normatywnej polega na pielęgnowaniu uniwersalnych wartości w ramach lokalnych społeczności, w odniesieniu do dóbr jednostkowych. Do tego jednak niezbędna jest idea „całości”. Jedność życia ludzkiego dotyczy jedności narracji wynikającej z tradycji, odkrywanej w trakcie dokonywania kolejnych wyborów moralnych. Jednostki wyrwane ze swej wspólnoty łatwo tracą zdolność korzystania ze standardów osądu moralnego, wyznaczanych przez tradycję. Wówczas brakuje im płaszczyzny porównania oceny słuszności ich własnych wyborów z ogólnymi kryteriami. Jeżeli nawet poznają kryteria ocen funkcjonujące w nowym miejscu, to niejednokrotnie wydają im się one obce.

Odrzucenie partykularyzmu prowadzi do totalizmu aksjologicznego i działania wymuszonego presją obowiązków. Pytanie o dobro uniwersalne wiąże się z pytaniem o sposób osiągnięcia zamierzonego celu (*telos*)⁴⁰. Nie oczekuje się tu odpowiedzi ostatecznej i wyczer-

³⁸ A. MacIntyre: *Czy patriotyzm jest cnotą?* Tłum. T. Szubka. W: *Komunitarianie...*, s. 292.

³⁹ Por. A. MacIntyre: *A Partial Response to My Critics*. In: *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Eds. J. Horton, S. Mendus. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s. 288.

⁴⁰ Myślenie o dobru w perspektywie celu jest charakterystyczne dla współczesnej myśli anglosaskiej, związanej z recepcją filozofii praktycznej Arystotelesa. Por.

pującej, jej zakres jest o wiele skromniejszy. W trakcie procesu rozumienia wspólnotowych narracji jednostka łączy rozproszone elementy obrazu świata w spójną całość. Poszukiwanie nowoczesnych podstaw tej jedności stanowi istotne zadanie dla antropologii filozoficznej, aksjologii, etyki normatywnej i filozofii religii. Nieufność wobec oświeceniowego indywidualizmu sprawiła, że MacIntyre — w odróżnieniu od Taylora — nie wyeksponował należycie jednostkowego doświadczenia dobra, ale skupił się na artykulacji tego, co uniwersalne. „Pytanie — »Co jest dla mnie dobrem« jest pytaniem o to, w jaki sposób mógłbym najlepiej osiągnąć w moim życiu tę jedność i ją dopełnić. Pytanie — »Co jest dobrem dla człowieka« jest pytaniem o to, co musi być wspólne wszystkim możliwym odpowiedziom na poprzednie pytanie”⁴¹. Uporczywe zadawanie pytań o dobro i udzielanie odpowiedzi sprawiają, że odkrywamy ową jedność w obszarze własnego życia. Przyjęcie koncepcji jednego dobra pozwala odkryć, a następnie zrozumieć „niezłomność” i „stałość” ładu etycznego, przy czym owe własności są formułowane raczej jako cele poszukiwań aniżeli jako rodzaj substancjalnego i hierarchicznie ułożonego świata dóbr.

Co ciekawe, odtworzenie koncepcji najwyższego dobra nie prowadzi MacIntyre’a do nowej ontologii dóbr, jak Taylora, ale powoduje zwrot ku hermeneutycznej analizie teistycznych podstaw kultury Zachodu, która swój szczególnie wyraz znalazła w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. W *Dziedziectwie cnoty* MacIntyre pisał: „Zasadniczym elementem mojej tezy jest przekonanie, że nowoczesne wypowiedzi i praktykę moralną należy uznać za zbiorowisko szczątków tego, co przetrwało z dawno minionej przeszłości i dopóki sprawa ta nie zostanie zrozumiana, nierozwiązywalne problemy — które wskutek tego stoją przed nowoczesnymi teoretykami moralności — pozostaną nadal nierozstrzygalne. Jeżeli deontologiczny charakter sądów moralnych jest zaledwie cieniem koncepcji prawa Bożego, które jest zupełnie obce metafizyce nowoczesności, oraz jeżeli — analogicznie — ich teleologiczny charakter jest tylko cieniem koncepcji natury ludzkiej i ludzkiej aktywności, które także nie mogą znaleźć dla siebie miejsca we współczesnym świecie, należy się spodziewać, że nieustannie będą powstawały problemy rozumienia oraz przypisania inteligibilnego statusu sądom moralnym i zarazem będą równie uporczywie opierały się próbom ich filozoficznego rozwiązania”⁴². Trudno

J. Porter: *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*. In: *Alasdair MacIntyre*. Ed. M.C. Murphy. Cambridge: The Cambridge Press, 2003, s. 57—59.

⁴¹ A. MacIntyre: *Dziedziectwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 1996, s. 390.

⁴² Ibidem, s. 210.

jednak współcześnie powrócić, jeśli to w ogóle możliwe, do koncepcji prawa Bożego lub natury ludzkiej, nie uwzględniając historycznego rozwoju idei, kontekstu kulturowego i społecznego, w jakim zostały opracowane. W późniejszej pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...* MacIntyre swój program badawczy określił jako „dociekanie moralne” (*moral enquiry*); w ramy analiz racji etycznych włączył kwestie dotyczące historii idei, teorii literatury, antropologii, epistemologii i socjologii kultury. We wstępie do tej pracy autor postawił sobie zadanie: sformułować w nowym świetle relacje między filozofią religii a źródłami etyki⁴³. Uznał, że tradycja arystotelesowsko-tomistyczna najlepiej godzi różnorodność nastawień moralnych, a jednocześnie potrafi uzasadnić obowiązywanie uniwersalnych racji etycznych. Ożywienie tradycyjnego modelu argumentacji chciał powiązać z wypracowaniem odpowiedniej antropologii filozoficznej, przy czym owa antropologia miała się wyłonić ze sporów dotyczących podstaw moralności. Jednym z kluczowych problemów tej antropologii jest kwestia natury ludzkiej, a w sensie etycznym — problem prawa naturalnego.

Jak autor niniejszej pracy pisał wcześniej, tradycyjny model argumentacji etycznej opierał się na trójczłonowej koncepcji człowieka, obejmującej: koncepcję *człowieka-jakim-jest-faktycznie*, czyli tego, którego natura nie została jeszcze uformowana, *człowieka-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-urzeczywistnił-swą-istotę*, czyli naturę ludzką, która zrealizowała swój *telos*, oraz sposoby przejścia od stanu pierwszego do drugiego. Filozofowie średniowiecza od stoików przejęli przekonanie, że natura jest rozumna; jest elementem Boskiego Logosu i jako taka, stanowi źródło ładu aksjologicznego oraz podstawę norm etycznych. Filozoficzna refleksja nad tym, co boskie w „naturze ludzkiej”, jaką podjęto w filozofii starożytnej i średniowiecznej, w istotny sposób wpłynęła na odkrycie wartości, którą jest niewątpliwie człowieczeństwo. W oświeceniu natura przestała być traktowana jako źródło norm bądź nośnik ładu aksjologicznego, dlatego sam termin „natura” okazał się nieprzydatny w tworzeniu etyki normatywnej. Odrzucenie racji teologicznych prowadziło także do zakwestionowania głoszonej przez Arystotelesa tezy, że ludzkie życie ma charakter celowościowy. „Łącznym efektem świeckiego odrzucenia teologii katolickiej i protestanckiej, wraz z naukowym i filozoficznym odrzuceniem arystoteli-

⁴³ Por. A. MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition, Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, s. 2—3.

zmu, miała być jednak eliminacja pojęcia *człowieka-który-już-swój-telelos-osiągnął*⁴⁴. Skutkiem rezygnacji z celowościowej teorii ludzkiego życia jest też odrzucenie koncepcji natury. W okresie nowożytnym źródła powszechności norm szuka się nie w prawie natury, lecz w prawie rozumu (Kant), w umowie społecznej (Rousseau, Hobbes) bądź w koncepcji pozytywizmu prawniczego (Austin).

Dyskusja wokół pojęcia natury na nowo odżyła we współczesnych dyskusjach etycznych, a koncepcja MacIntyre'a stanowi przykład takiego powrotu. Pojęcie „natura” należy do stałych elementów starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej myśli etycznej, toteż jego przypomnienie jest przypomnieniem ważności samej tradycji. Samo pojęcie „natura” ma kilka znaczeń. Z jednej strony określa pierwotne ludzkie wyposażenie, dzięki któremu uczestniczymy w rzeczywistości ponadhistorycznej. Wówczas natura ludzka jest źródłem norm rozpoznawanych jako rozumne, co znaczy, że ludzki *logos* stanowi część boskiej (wiecznej) ahistorycznej natury. To stanowisko jest charakterystyczne dla Arystotelesa, stoików, a także zostało przyswojone przez filozofię średniowieczną, w jej zasadniczym nurcie. W innym znaczeniu jako naturalne określa się nasze potrzeby biologiczne i skłonności, które jedynie w pewnej części podlegają kontroli rozumu. Wówczas terminy „natura”, „naturalny” używane są w rozumieniu aksjologicznie neutralnym, w związku z czym natury ludzkiej nie można traktować jako źródła norm i zasad postępowania. Pomieszczenie tych dwóch sposobów rozumienia natury stało się powodem wielu nieporozumień⁴⁵. Arystotelesowska koncepcja natury była związana z entelechią, czyli przekonaniem, że rzecz istniejąca jest wyposażona w cel (*telos*), to znaczy zmierza do osiągnięcia wyznaczonego jej stanu. W sensie etycznym, takim naturalnym stanem dla człowieka jest eudajmonia, czyli stan duchowej i moralnej doskonałości (w ujęciu religijnym — życie blisko Boga). Jeden z pierwszych filozofów nowożytnych Francis Bacon zrezygnował ze stosowania terminu „entelechia”, przypisując mu wyłącznie metafizyczne i teleologiczne konotacje. Wyeksponował natomiast inny element myśli Arystotelesa, mianowicie tezę, że z natury człowiek jest istotą społeczną. W etyce nowożytnej synonimem „naturalny” stało się określenie *socialitas* — „usposobiony społecznie” (Hugo Grotius, Samuel von Puffendorf, Chrystian

⁴⁴ Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 115.

⁴⁵ Ibidem, s. 296. W etyce współczesnej, mieszczącej się w nurcie arystotelesowskim, na ten problem zwracał uwagę między innymi Robert Spaemann: *To, co naturalne, i to, co rozumne*. W: Idem: *Granice. O etycznym wymiarze działania*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2006, s. 169—189.

Wolff) lub „towarzyskość”, „niesamodzielność”, wyrażające przekonanie, że jednostka potrzebuje wspólnoty, aby zaspokoić swe potrzeby⁴⁶.

Poglądy MacIntyre’a na naturę ludzką zmieniały się, w *Krótkiej historii etyki* przyjął dynamiczną koncepcję natury ludzkiej i uzależnił ją od zmieniającej się formy życia („wybór formy życia i pogląd na naturę są ze sobą powiązane”⁴⁷). O ile w *Dziedzictwie cnoty* odrzucił konieczność uznania biologicznych przesłanek Arystotelesowskiej antropologii, o tyle w jednej z ostatnich prac, czyli *Dependent Rational Animals*, zmodyfikował swe wcześniejsze stanowisko. Uznał w niej, że istoty ludzkie powinny być rozumiane jako te, które są wyposażone w określoną naturę, pozwalającą realizować im właściwe dobra. Ludzką kondycję cechuje biologiczne ubóstwo — nietrwałość istnienia, podatność na urazy, doświadczanie chorób i cierpienia⁴⁸. Dokonana przez niego analiza natury nie potwierdzała naszej biologicznej i społecznej samowystarczalności ani niezależności od wspólnoty osób. Współcześnie problem niesamowystarczalności jednostki ujawnił się z jeszcze innej perspektywy. Wyraźnie zaznacza się on w procesie społecznej integracji osób niepełnosprawnych fizycznie i umysłowo oraz w potrzebie troski społeczeństw zachodnich o ludzi starych. Chodzi o wypracowanie wariantu uczestniczenia tych grup w życiu społecznym. MacIntyre chciał przywrócić naturze wymiar aksjologiczno-normatywny, a tym samym wrócić do intuicji starożytnych i średniowiecznych. Jego zdaniem, o wyjątkowości rodzaju ludzkiego świadczy nie tyle natura, ile historia, mianowicie to, że jesteśmy istotami świadomymi swych dziejów, odkrywającymi siebie w powiązaniu z przeszłymi pokoleniami. Własnego losu jednak nie możemy budować bez fundamentalnego odniesienia do natury. Dynamiczna koncepcja natury oznacza, że narracyjną jedność naszego życia określa natura. Pytanie o źródła etyczności ukazuje nam ścisłą zależność między naturą ludzką i tradycją. W klasycznym schemacie argumentacji etycznej prawo naturalne stanowi zapis prawa boskiego

⁴⁶ W przekonaniu Arystotelesa natura ludzka była czymś ponadhistorycznym i jako taka, stanowiła źródło norm. Odrzucenie arystotelizmu w XVIII wieku prowadziło do nowej interpretacji natury ludzkiej; kojarzono ją tylko z tym, co biologiczne i zmysłowe. W XX wieku mamy do czynienia z odrodzeniem się koncepcji prawa natury. Wówczas przyjęto historyczny i procesualny sposób rozumienia prawa natury. Por. M.A. Krapiec: *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin: RW KUL, 1993, s. 68–80, 177–242.

⁴⁷ A. MacIntyre: *Krótką historią etyki. Historia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 1995, s. 234.

⁴⁸ A. MacIntyre: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. London: Gerald Duckworth Press & Co. Ltd., 1999, s. 5–8.

Logosu w ludzkiej naturze, z kolei w etyce średniowiecznej prawo natury powiązано z prawem naturalnym. MacIntyre wprowadził przyjmował klasyczne rozstrzygnięcia dotyczące natury, ale interpretował je zgodnie z duchem historycyzmu, wynikającego z lektury Hegla i Marksa. Odkrywając porządek rzeczy, podmiot odkrywa jednocześnie własną naturę, a zarazem cele, jakie powinien urzeczywistnić jako istota ludzka. W naturę wpisany jest cel, określony przez perspektywę metafizyczną — zbliżanie do Absolutu, oraz perspektywę historyczną — realizację idealnej (religijnej bądź świeckiej) wizji społeczeństwa⁴⁹. Odczytanie natury przez pryzmat tradycji pozwala na jej pluralistyczne rozumienie. Poszukiwanie w naturze racji podstawowych dla wszystkich kultur nie prowadzi do odrzucenia racji partykularnych, historycznych i społecznych.

W późniejszym okresie amerykański filozof wrócił do teorii natury i prawa naturalnego, jeszcze wyraźniej wpisując własną koncepcję w tradycję arystotelesowsko-tomistyczną. Za najbardziej reprezentatywny tekst dla współczesnego tomizmu uznał encyklikę *Veritatis splendor* Jana Pawła II i poddał ją szczegółowej analizie. Pisząc komentarz do tej encykliki, MacIntyre chciał znaleźć odpowiedź na pytanie: co służy lub zagraża człowiekowi w procesie moralnego samorozwoju i budowania więzi wspólnotowych⁵⁰? Twierdził, że jednym z kluczowych aspektów aktywności rozumu praktycznego jest umiejętność odczytania tych aspektów prawa naturalnego, które zakazują pewnego typu działań w sposób kategoryczny. Zakaz ten należy rozumieć jako ostrzeżenie, ponieważ jego zbagatelizowanie sprawi, że dobro ludzkie, integralnie związane z naszą kondycją moralną, zostanie zniszczone. Pozytywne i negatywne normy prawa naturalnego stanowią w naszych relacjach ważny punkt odniesienia, wyznaczają granicę, której w żadnym wypadku nie należy przekraczać. Sprzeniewierzenie się im przynosi szkodę zarówno czyniącemu, jak i temu, wobec kogo czynu dokonano, ponieważ w obu wypadkach naruszona zostaje godność osoby ludzkiej. MacIntyre pisał: „Normy negatywne prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku,

⁴⁹ Por. A. MacIntyre: *Marxism and Christianity*. London: Duckworth Press, 1968, s. 124—125.

⁵⁰ Tam określił siebie jako „arystotelika, emigranta mieszkającego w Ameryce Północnej i jako katolika”, sugerując w ten sposób, że reprezentuje mniejszość intelektualną wobec modelu dominującego w Ameryce Północnej. Por. A. MacIntyre: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?* Tłum. P. Kawałec. „Roczniki Filozoficzne” 1995—1996, t. 43—44, z. 2, s. 206.

ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej. [...] O ile nasze namiętności, nawyki, motywy, intencje oraz cele nie są uporządkowane przez negatywne oraz pozytywne normy prawa naturalnego, to nie będą nigdy podporządkowane naszemu dobru i dobru innych osób”⁵¹. Odczytanie norm negatywnych prawa naturalnego jako uzdalniających (*enabling*) do dobrego postępowania pomaga unikać błędów wynikających ze złego postępowania. Tego typu normę mogą poznać racjonalnie myślące osoby, niezależnie od czasu i miejsca ich życia. Teza ta jest jednak problematyczna.

Jeżeli bowiem przyjmujemy metafizyczne założenie, że istnieje jedna „natura ludzka”, która jest źródłem norm dla wielu osób i kultur, to czy można także wypracować jeden schemat racjonalnego myślenia, który pozwoli przedstawicielom różnych kultur i różnych tradycji odczytać sens absolutnego zakazu moralnego w podobnym znaczeniu? Wydaje się, że w obrębie partykularnych tradycji będą formułowane nieco inne odczytania absolutnego zakazu moralnego. To jednak nie przeszkadza, żeby poszukiwać podobnych aspektów tych odczytań. Połączenie idei jedności i partykularności w odniesieniu do prawa naturalnego pozwala nam jednak uporządkować złożoność sytuacji moralnych. Uniwersalny sens absolutnego zakazu moralnego może być rozumiany pluralistycznie. Chcąc uniknąć aporii, należy przyjąć dynamiczną koncepcję prawa natury, które dopuszcza różnorodność sposobów jego przedstawiania, w zależności od określonego modelu argumentacji etycznej oraz czynnika kulturowo-historycznego, który wpłynął na jego odczytanie.

Znajomość nowożytnej i współczesnej myśli etycznej sprawia, że komentarz do encykliki *Veritatis splendor*, autorstwa amerykańskiego filozofa, jest niebanalny. Warte uwagi są szczególnie przykłady moralnej oceny kwestii kradzieży bądź następstw wynikających z obrony koniecznej. Analiza tych przykładów ma uwypuklić różnice między tomizmem a utylitaryzmem⁵². Zasadnicza rozbieżność między tymi stanowiskami polega na tym, że w utylitaryzmie nie wyróżnia się hierarchii dóbr, czym różni się od tomizmu. Hierarchia ta pozwala na rozróżnienie dobra godziwego (*bonum honestum*), dobra użytecznego (*bonum utile*) i dobra przyjemnego (*bonum delectabile*). W etyce Tomasza z Akwinu o słuszności działania decyduje *bonum*

⁵¹ Ibidem, s. 207.

⁵² W celu pogłębienia problemu, w jakim stopniu MacIntyre pozostaje w zgodzie z tradycyjnym tomizmem, odsyłam do artykułu Josepha Haldane’a: *Tomistyczne wcielenie MacIntyre’a*. Tłum. P. Gutowski. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1991, nr 3—4 (135—136), s. 57—73.

honestum, ponieważ jest ono dobrem zgodnym z istotą przedmiotu działania, inne dobra są do niego odniesione. W utilitaryzmie dobro rozumiane jest jako przyjemność bądź użyteczność, brak w nim natomiast koncepcji dobra godziwego i hierarchii dóbr. Wszystkie dobra są traktowane równorzędnie, a dylemat moralny zostaje sprowadzony do napięcia między interesem jednostkowym a interesem społecznym. Zgodnie z ogólną wymową utilitaryzmu ludzkie motywacje sprowadzają się przede wszystkim do maksymalizacji przyjemności i unikania nieprzyjemności albo do maksymalizacji korzyści i odrzucenia tego, co niekorzystne⁵³. W tej sytuacji ustalanie tego, co dobre/złe, słuszne/niesłuszne, odnosi się do bilansu zysków i strat. Nie dotyczy to jedynie przyjemności zmysłowych, ale także przyjemności wiążących się z rozwojem dojrzałej osobowości, dzięki której jednostka jest zdolna do wybierania przyjemności wyższych — duchowych (Mill). W znaczeniu normatywnym zasada użyteczności powinna uwzględniać jak największą liczbę osób. Jeżeli w sensie społecznym korzyści przeważają nad stratami, to należy uznać taki czyn za słuszny, a gdy dzieje się odwrotnie — za czyn moralnie naganny. W odróżnieniu od utilitaryzmu — w tomizmie przyjmuje się, że moralna ocena czynu wiąże się z pytaniem o to, w jakim sensie realizacja przyjemności bądź użyteczności prowadzi do afirmacji lub odrzucenia dobra godziwego. Chcąc uwyraźnić problem, MacIntyre przywołał przykład kradzieży, której powodem jest brak środków potrzebnych do życia. Utylitarysta ocenę moralną kradzieży będzie rozważał w odniesieniu do społecznych zysków bądź strat, wynikających z naruszenia dobra, jakim jest własność prywatna. W ostatecznym bilansie raz może się okazać, że lepiej jest pomóc potrzebującemu, a innym razem — że nie. Zmiana przygodnych okoliczności może wpłynąć na zupełnie inną kwalifikację czynu. Konsekwentny utilitarysta nie będzie uznawał takich dóbr, których kategorycznie nie można naruszyć. W przeciwieństwie do utilitaryzmu — w etyce tomistycznej opartej na koncepcji prawa naturalnego, przyjmuje się, że niezależnie od okoliczności i konsekwencji nikt nigdy nie powinien być skazany na śmierć głodową, gdy dostępne są środki, by temu zaradzić⁵⁴. Brak formuły absolutnego zakazu sprawił, że MacIntyre odrzucił utilitaryzm etyczny, a opowiedział się za tomizmem.

⁵³ Por. J.B. Schneewind: *Moral Crisis and the History of Ethics*. In: *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*. Vol. 8. Eds. P. French, T. Uehling, H. Wettstein. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. 529.

⁵⁴ Por. A. MacIntyre: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?...*, s. 210.

Amerykański filozof konsekwentnie swą argumentację poszerzył o kwestię dotyczącą wolności. Uznał, że człowiekowi należy pozostawić szeroki zakres wolności, wyraźnie jednak artykułując zasady, których naruszenie prowadzi do czynu złego w znaczeniu bezwzględnym. Negatywna formuła prawa naturalnego kategorycznie zabrania pewnego typu zachowań, takich jak: zdrada, oszustwo, agresja fizyczna i psychiczna, terroryzm, tortury⁵⁵. Prawo naturalne, mimo swej kategorycznej wymowy, jest prawem włączonym w kulturę i tradycję. Na podstawie tezy o jego historyczności można uzasadnić, że społeczności stopniowo dochodzą do jego uznania. Wobec perspektywizmu etycznego, w którym sądy moralne czerpią swą zasadność z indywidualnych preferencji i wyborów, kiedy to kalkuluje się zyski i straty, negatywna norma prawa naturalnego będzie traktowana jako zagrożenie suwerenności jednostki. Ta obawa wynika z błędnego rozumienia absolutnego zakazu moralnego. Jego zadanie nie polega na krępowaniu wolnego wyboru, ale korygowaniu wyborów, z których wynika naruszenie pryncypialnego dobra, czyli godności osoby ludzkiej. Zakaz ten dotyczy obrony człowieczeństwa w nas i w innych ludziach oraz niedopuszczania do wyborów moralnych odbierających nam możliwość samostanowienia o sobie lub przynoszących krzywdę innym⁵⁶. W tym ujęciu Kantowski imperatyw kategoryczny można rozumieć jako nowożytny wariant negatywnej normy prawa naturalnego — w takim znaczeniu, w jakim prowadzi on do uznania zasady etycznej za maksymę kategoryczną i bezwyjątkową.

We współczesnej kulturze ujawnia się potrzeba nazwania takich zasad, których w żadnej sytuacji nie można usprawiedliwić złożonością ludzkich motywacji. MacIntyre w swej argumentacji odrzucał liberalne rozumienie wolności — jako niezależności; przyjmował pozytywne jej ujęcie, jako wolności, której istotą jest aktualizacja ludzkiej zdolności wydawania rozumnych sądów moralnych. Twierdził: „Stać się wolnym to stać się zdolnym do przewyciężenia lub uniknięcia przeszkód, które udaremniają lub wstrzymują rozwój władzy wydawania sądu według prawidła, którego racjonalny autorytet sami jesteśmy w stanie rozpoznać, władzy działania zgodnego z tym sądem”⁵⁷. Do bycia wolnym dochodzi się stopniowo, dokonując wielu wyborów moralnych i poddając je rozumowej interpretacji. Niepowodzenie w tym procesie jest możliwe, ale wynika nie z zawężenia pola

⁵⁵ Ibidem, s. 221.

⁵⁶ Por. A. MacIntyre: *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*. „The Review Politics” 1990, no 52, s. 344—361.

⁵⁷ A. MacIntyre: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?*..., s. 213.

wyboru, lecz z ulegania temu, co udaremnia lub wstrzymuje, pod jakimś względem, nasz rozwój. I tak wracamy do Arystotelesowskiej *phronesis* (mądrości praktycznej), aktywizującej w nas odpowiednie zalety woli i intelektu, które są niezbędne do dokonywania właściwych wyborów. Warunkiem koniecznym posiadania cnoty jest umiejętność rozpoznania autorytetu norm prawa naturalnego, którego trzon stanowią kategoryczne normy negatywne.

Należy zgodzić się z MacIntyre'owską krytyką współczesnych stanowisk etycznych, czyli utylitaryzmu i perspektywizmu. Przyjmując one zawężony, biologiczny sposób rozumienia natury ludzkiej, co sprawia, że nie mogą uznać normatywnego znaczenia prawa naturalnego. Wiedza o tym, co wyposaża jednostkę w godność, stanowi niezbędny element procesu zdobywania etycznej samoświadomości. Podmiot nie może być tym, kto „stanowi miarę” (dosłownie: *auto-nomos*), ale dzięki przyjęciu transcendentnej wobec siebie miary może lepiej poznać siebie, a jednocześnie innym przyznać to samo prawo, które przypisuje sobie. Normy prawa naturalnego nie są ograniczeniem, ale konstytutywnym elementem ludzkiej wolności, pozwalają jej faktycznie zaistnieć i realnie wpływać na ludzkie wybory⁵⁸. Intuicyjne przekonanie o słuszności działania powinno iść w parze z umiejętnością argumentacji na poparcie obranego stanowiska. W takiej interpretacji nie wymaga się przyjęcia jednego modelu racjonalności. Reguły pojmowania praktycznej racjonalności są wypracowywane w ramach określonej „wspólnoty dociekań moralnych”.

Procesualne rozumienie natury wpływa na dynamiczne rozumienie osoby — jako istoty stanowiącej o sobie i realizującej siebie dzięki określonym wyborom moralnym. Zyskiwanie autonomii to niekończący się proces uczenia się, wynikający z analizy własnych doświadczeń i spotkań z innymi osobami. Posiadanie zestawu cnót taki proces w istotny sposób wspomaga, a ich brak może go uniemożliwić. Przyjęcie negatywnego aspektu prawa naturalnego wpływa na normatywny wymiar relacji społecznych. Ludzie na wiele sposobów dążą do osiągnięcia wybranych przez siebie dóbr, a gdy nie są zdolni samodzielnie tego uczynić, wchodzą w różnego typu relacje i zależności. Współpraca w osiąganiu dóbr w danej społeczności jest obciążona tym, że któraś ze stron zostanie potraktowana instrumentalnie. Dzieje się tak w odniesieniu do tych aspektów ludzkich działań, które nie

⁵⁸ Por.: A. MacIntyre: *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*. „Listening” 1991 (Spring), no 26, s. 96—110; A. Chmielewski: *Wspólnota, narracja i tradycja. Uwagi o filozofii Alasdaira MacIntyre'a*. „Znak” 1994, nr 8 (471), s. 47—61.

zostały precyzyjnie określone normami prawa stanowionego. Poczucie bezpieczeństwa w ramach wymiany gospodarczej, relacji politycznych, zawodowych, rodzinnych może opierać się na negatywnej formule prawa naturalnego, która pewnego typu zachowań w sposób bezwzględny zabrania, np. oszustwa, znęcania się nad słabszymi. Tym, co faktycznie łączy wspólnotę lokalną w całość, jest konstytuująca ją nić relacji etycznych.

Człowiek z natury jest istotą wspólnotową — niesamodzielną, zobligowaną do współdziałania z innymi⁵⁹. Brak poczucia bezpieczeństwa w relacjach społecznych pojawia się wtedy, gdy żadne zobowiązania społeczne nie są traktowane jako bezwarunkowe, zastępuje je moralna doraźność i tymczasowość. Wtedy argumentacja etyczna upodabnia się do wymiany usług, w której zobowiązanie jest pochodną spodziewanego zysku i kończy się wtedy, kiedy korzyści jednego z partnerów takiej wymiany się wyczerpują bądź partner wymiany postanawia zmienić przedmiot zainteresowania. Największym złem tego zjawiska jest nie to, że występuje, ponieważ tak było zawsze i w każdej społeczności, lecz to, że jego społeczny zasięg staje się coraz większy. Tworzy się specyficzną antynormę, często ukrytą pod zasłoną racjonalnej argumentacji, uzasadnianą powołaniem się na mechanizmy przystosowawcze do społecznych i biologicznych warunków życia. W kulturze nowożytnej zaznaczyła się tendencja do budowania relacji społecznych opartych na czynniku ekonomicznym — wzajemnej wymianie usług⁶⁰. W kontekście relacji zbudowanych na koncepcji wymiany korzyści takie cechy osobowości jak uczynność, wspaniałomyślność, wierność, bezinteresowność nie mogą się wykształcić, ponieważ nie znajdują odpowiednich przykładów.

Aby ożywić w kulturze zainteresowanie tymi zaletami charakteru, należy wyjść poza merkantylny sposób myślenia o relacjach międzyludzkich. Zdaniem MacIntyre, źródłową podstawą tych cech osobowości jest pozytywna norma prawa naturalnego, wiążąca się z zaangażowaniem, które wykracza poza czynności określone zwyczajowo. Norma ta dotyczy wychodzenia ze stanu skoncentrowania na sobie i swoich najbliższych do stanu działania na rzecz dobra wspólnoty. Podmiot, który wsłuchuje się w tę normę, jest zainteresowany właści-

⁵⁹ Por. A. MacIntyre: *Dependent Rational Animals...*, s. 25.

⁶⁰ Por. A. MacIntyre: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?...*, s. 219. Na tego typu zdolności, o jakich pisał MacIntyre, istnieje zapotrzebowanie w takim samym stopniu w społecznościach demokratycznych, jak istniało w społecznościach tradycyjnych. Do podobnych wniosków doszła Amy Gutmann: *Cnota demokratycznego samoograniczenia*. Tłum. P. Rymaryk. W: *Komunitarianie...*, s. 351—371.

wym funkcjonowaniem instytucji życia publicznego (szkoły, urzędy), aktywnie uczestniczy w życiu publicznym, bierze udział w pracach różnego typu stowarzyszeń. W *Dependent Rational Animals* autor twierdził, że jeden z zasadniczych elementów więzi społecznej stanowi wiedza o uczuciach, zamierzeniach innych, zdolność do empatii oraz okazywania zwrotnego współczucia (*responsive sympathy*), wyrażanych w działaniu i interakcji. Rozwój wrażliwości moralnej będzie pochodną rozumienia stanów emocjonalnych, wolitywnych i intelektualnych innych osób⁶¹. Wprawdzie reakcje te są regulowane kulturowo, niemniej jednak w każdej tradycji dochodzi do określenia tego, które z nich są zgodne, a które niezgodne z naturą. Ocena zachowań jednostki przez wspólnotę stanowi jeden ze sposobów wejścia w interakcje społeczne i wpływa na refleksję nad własnym postępowaniem.

W jednym ze swych późnych esejów amerykański filozof pisał: „Główną funkcją prawa [naturalnego — M.W.] jest wychowanie, wychowanie zaś jest kwestią przekształcenia namiętności w taki sposób, aby nawyki, przez które namiętności znajdują swój wyraz w działaniu, były tożsame z cnotami. Takie wychowanie dokonuje się [...] w ramach ciągłych praktyk wspólnotowych, to zaś, w jaki sposób w tym wychowaniu zostaje uwzględnione prawo naturalne, zależy od tego, w jaki sposób zostały ustrukturyzowane praktyki”⁶². Uczestniczenie w życiu wspólnoty pozwala nam na rozwijanie pewnych umiejętności umożliwiających realizację określonych celów. Odpowiednio ukształtowana wrażliwość aksjologiczna jest pochodną odczytania normy wynikającej z prawa naturalnego, a także oddziaływania wspólnoty i praktyk wykonywanych w jej obrębie.

MacIntyre punktem wyjścia uczynił badania prowadzone w obrębie jednej tradycji, ale dają one podstawę do stawiania tez o uniwersalnej ważności. „Każdy człowiek może wstępnie sformułować wszelkie dostępne mu prawdy o naturze ludzkiej i prawie naturalnym w kategoriach dostarczonych mu przez własną kulturę. I właśnie czerpiąc ze źródeł własnej kultury, podejmujemy pierwsze próby, aby podać »coraz właściwsze ujęcia« tych prawd. O ile jednak koncepcja ludzkiej natury, do której dochodzimy, jest faktycznie koncepcją natury ludzkiej jako ustrukturalizowanej przez prawo naturalne, o tyle osiągniemy powodzenie w transcendowaniu tego, co właściwe naszej własnej czy jakiegokolwiek innej kulturze. Stanie się ona koncepcją

⁶¹ Por. A. MacIntyre: *Dependent Rational Animals...*, s. 14–16.

⁶² Por. A. MacIntyre: *Rewolucyjny potencjał prawa naturalnego: przypadek Tomasza z Akwinu*. Tłum. Ł. Nysler. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka*. Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 2009, s. 122.

tego, »co samo jest miarą kultury«, koncepcją tego w człowieku, co pokazuje, że »nie wyraża się on cały« w swojej kulturze ani że nie jest jej więźniem»⁶³. Argumentacja MacIntyre'a jest zasadna pod warunkiem, że opieramy ją na twierdzeniu, iż istnieje pewien typ więzi, która partnerom dialogu pozwoli na rozpoznanie siebie jako należących do tej samej wspólnoty osób. Najłatwiej byłoby przyjąć zasadę pokrewieństwa: że powinniśmy mamy przede wszystkim wobec tych, którzy są częścią tej samej partykularnej tradycji, a w mniejszym stopniu — wobec członków innej „wspólnoty dociekań moralnych”. Dziś to jednak nie wystarczy. W społeczeństwie wielokulturowym granice między „swoimi” a „obcymi” się zacierają, choć w dalszym ciągu nie brak linii podziałów moralnych, które prowadzą do konfliktów religijnych, etnicznych, politycznych lub gospodarczych. To z kolei prowokuje do postawienia następującego pytania: na jakiej zasadzie wyznaczyć wspólny obszar zobowiązań moralnych? Wydaje się, że społeczności wielokulturowe, ze względu na odmienne doświadczenia, historię, sposób pojmowania więzi społecznych, są jeszcze bardziej podzielone niż społeczności monokulturowe. W poszukiwaniu wspólnej perspektywy należy unikać banalnych rozstrzygnięć w rodzaju tez, że łączy nas fakt bycia konsumentami produktów dostarczanych przez zaawansowane technologie lub że wszyscy jesteśmy użytkownikami tych samych informacji umieszczonych na platformach internetowych. Należy się zgodzić z tezą MacIntyre'a, że podobieństw można szukać we wspólnocie posiadania tej samej „natury ludzkiej”⁶⁴. Zatem etyka oparta na koncepcji pluralizmu aksjologicznego musi uznać negatywną formułę prawa naturalnego. Formuła ta określa nieprzekraczalne granice indywidualnych i społecznych wyborów człowieka. Godność osoby ludzkiej w znaczeniu normatywnym wynika z posiadania natury. Godność, ujęta jedynie w sensie społecznym, ma charakter relacyjny — może być przyznawana bądź odbierana, ale w sensie prawnonaturalnym jest pryncypialna i powszechna, i z tej racji musi być objęta bezwarunkowym nakazem ochrony. Naturę ludzką ujętą w perspektywie aksjologicznej wyznaczają trzy czynniki:

- 1) określanie sensu ładu aksjologicznego;
- 2) uznawanie procesualnego charakteru prawa naturalnego;

⁶³ Por. A. MacIntyre: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?...*, s. 217.

⁶⁴ W tym poszukiwaniu w naturze ludzkiej źródła norm MacIntyre nie był odosobniony, do podobnych wniosków doszedł także wspomniany wcześniej Robert Spaemann: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2001, s. 8—11.

3) przyjęcie, że wspólny sens tego prawa jest zapisany w różnych tradycjach⁶⁵.

Brak jednej, akceptowanej przez wszystkich tradycji nie przeszkadza w tym, żeby pewne pryncypialne wartości i zasady wpisane w naturę ludzką uznać za płaszczyznę spotkania między tradycjami.

W jednym ze swych esejów amerykański filozof wskazał niemożność rozwiązania pewnych problemów moralnych, bez odwołania do koncepcji najwyższego dobra. Pisał: „[...] zatem bycie podmiotem moralnym oznacza posiadanie potencjalności do życia i działania w stanie napięcia lub, jeżeli zajdzie taka potrzeba, w stanie konfliktu między dwoma moralnymi punktami widzenia. A nigdy nie jest to po prostu lub w głównej mierze napięcie lub konflikt między punktami widzenia na płaszczyźnie abstrakcyjnej i ogólnej teorii. Zawsze jest to przede wszystkim napięcie lub konflikt między społecznie ucieleśnionymi punktami widzenia, między sposobami działania praktycznego”⁶⁶. Stopień i rodzaj napięć wynikających z konfliktów między wymogami życia cnotliwego a odgrywanymi przez jednostkę rolami różnią się w zależności od partykularnej wspólnoty. Są społeczności, które radzą sobie z zażeganiem napięć, oraz społeczności, w których tego typu konflikty prowadziły do rozdarcia i społecznych napięć. Konflikty te z reguły mają głębszą podstawę niż praktyczne ucieleśnienie norm i wartości, są także wyrazem buntu wobec obowiązującego porządku prawnego, struktury władzy bądź tych, którzy aktualnie rządzą. Ludzkie postawy i zachowania zmieniają się niekiedy w zależności od sytuacji, w jakiej dochodzi do wyboru moralnego. Zjawisko to MacIntyre określił mianem fragmentacji (*compartmentalization*), która oznacza niezdolność podmiotu do oglądu tej sytuacji „w całości”. Zjawisko fragmentacji wykracza poza charakterystykę *stricte* socjologiczną. Wynika ono z tego, że każda sfera ludzkiej aktywności uzyskuje własną strukturę ról, rządzącą się własnymi normami i własnym zbiorem ocen moralnych⁶⁷. Podmiot może odgrywać kilka takich ról: pracownika, ojca rodziny, działacza społecznego. Ten stan rzeczy nie jest stanem pożądanym i wiąże się z zawężaniem granic odpowiedzialności moralnej za własne czyny. Na

⁶⁵ Dyskusja na temat aksjologicznego wymiaru prawa naturalnego w ujęciu MacIntyre’a została umieszczona w pracy: *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*. Ed. L.S. Cunningham. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009.

⁶⁶ A. MacIntyre: *Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości*. Tłum. A. Chmielewski. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka...*, s. 279.

⁶⁷ Por. ibidem, s. 282–283; A. Chmielewski: *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre’a*. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka...*, s. 7–40.

przykład jako zatroskany o swą rodzinę ojciec, podmiot może protestować przeciwko zanieczyszczeniu środowiska związanego z działalnością huty, ale jako pracownik zakładu, który jest sprawcą tego zanieczyszczenia, będzie się domagał utrzymania produkcji, która zapewni podniesienie poziomu życia jego rodziny. Zawężenie perspektywy aksjologicznej wynika z tego, że jednostka w danej sytuacji jest reprezentantem różnych interesów, ma ograniczoną wiedzę lub wykonuje czyjeś polecenia i nie zastanawia się nad ich konsekwencjami. Bycie podmiotem moralnym oznacza pozostawanie w stanie napięcia bądź konfliktu między różnymi punktami widzenia, które niekiedy mają źródło teoretyczne, a niekiedy praktyczne. Nie znosi to jednak odpowiedzialności z podmiotu za skutki jego czynów.

Ograniczenie zakresu odpowiedzialności stanowi efekt braku powszechnie zaakceptowanej koncepcji najwyższego dobra, określającej rozumienie i realizację dóbr cząstkowych. Uznanie nadrzędności dobra najwyższego ma wpływ na relacje zaufania między członkami lokalnej społeczności. Koncepcja dobra konstytutywnego stanowi rozwinięcie formuły prawa naturalnego, ujętego w znaczeniu pozytywnym. „Żebyśmy zaś mogli zaangażować się we wspólne dociekania, w których zarówno moje, jak i twoje argumenty będą służyły wspólnemu celowi naszych badań, ty też musisz mieć uzasadnione powody, aby być pewnym, że z mojej strony nie spotka cię krzywda ani groźba wyrządzenia ci krzywdy. Wynika stąd, iż warunkiem koniecznym racjonalności procesu wspólnego dociekania jest wzajemne zobowiązanie się do przestrzegania norm, które zabraniają nam bezzasadnego nastawiania na życie, wolność czy własność drugiej osoby. Zakres obowiązywania tych norm musi rozciągać się na wszystkich tych, od których w jakimkolwiek momencie naszego dociekania — a jest to badanie trwające przez całe życie — przyjdzie nam się uczyć. [...] Każda ze stron musi mieć gwarancję, iż może polegać na zobowiązaniach podjętych przez innych”⁶⁸. Zgoda co do celu i podstawowych wartości stanowi warunek wstępny prowadzenia jakiejkolwiek debaty na temat kwestii moralnych. Idea takiego dobra może być założona jako idea postulatywna bądź ujęta w pewną hierarchię wartości, w której obok wartości (dóbr) szczegółowych ważną rolę odgrywa wartość najwyższa. Ona pozwala ułożyć świat wartości w komplementarną całość. Brak takiej zgody niszczy fundamentalną dla dociekań moralnych relację zaufania, a także podważa sens postawy bezinteresowności. Zatem należy uznać, że utrzymanie więzi wspólnotowych

⁶⁸ A. MacIntyre: *Tomasz z Akwinu a zakres sporów moralnych*. Tłum. Ł. Nysler. W: *Etyka i polityka...*, s. 143.

o trwałych podstawach z konieczności wiąże się z zagadnieniem najwyższego dobra. Wydaje się, że ponowne jego rozważenie jest kluczowe w odniesieniu do debaty nad tym, co może łączyć wielokulturowe wieloreligijne społeczności, w kontekście uznawania tych samych norm i wartości. Chodzi głównie o zmianę tej „bólaczki” współczesności, którą stanowi atomizm społeczny, prowadzący do zaniku powinności wspólnotowych⁶⁹.

Etyka wartości wobec religijnej interpretacji świata

Analizy etyczne przedstawione przez Taylora odwoływały się do pojęć i modeli argumentacji wypracowanych w tradycji judeochrześcijańskiej, takich jak „cnota”, „najwyższe dobro”, „godność osoby ludzkiej”. MacIntyre oprócz już wymienionych określeń wprowadził takie pojęcia, jak „prawo natury”, „prawo naturalne”, „praktyka”. Poszukiwanie uniwersum ładu moralnego stanowi jeden z najistotniejszych problemów współczesnej etyki. Wówczas jednak pojawiają się trudności związane z przekładalnością terminów i zasad etycznych, wypracowanych w różnych „wspólnotach dociekań moralnych”. Kolejny z analizowanych przeze mnie autorów John H. Hick tego uniwersum poszukiwał w formule „złotej zasady” etycznej wpisanej w kluczowe teksty tradycji religijnych oraz w koncepcji „etyki świętości”, wraz z charakterystyczną dla niej ideą *homo humanus*. Zaproponowane przez Hicka rozwiązanie, ze względu na dobór pojęć i sposób argumentacji, jest przydatne głównie w nazywaniu tego, co wspólne dla różnych tradycji religijnych, w porównaniu z koncepcjami Taylora i MacIntyre’a. Spośród tych trzech myślicieli Hick jest najodważniejszy w formułowaniu tez dotyczących spotkania między modelami myślenia i typami wrażliwości aksjologicznej, funkcjonującymi w obrębie różnych tradycji religijnych, a także *quasi*-religijnych.

W pismach Hicka pluralizm aksjologiczno-etyczny nie jest głównym przedmiotem rozważań, stanowi raczej następstwo rozwijanej przez niego koncepcji pluralizmu religijnego. Świadomość faktu różnorodności religii prowadziła go do pytania o racje aksjologiczne

⁶⁹ Por. M. Wojewoda: *Etyka normatywna wobec pluralizmu — dwa ujęcia: Alasdair MacIntyre i Charles Taylor*. W: *Wartości — tradycja i współczesność*. Red. D. Ślęczek - Czakon, M. Wojewoda. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2009, s. 153—168.

i etyczne zawarte w różnych tradycjach. Problematykę wartości poruszał już we wczesnych pismach, dopiero jednak w późnych dziełach została ona odpowiednio wyeksponowana. Dotyczy to szczególnie okresu, gdy badany przeze mnie autor sformułował „hipotezę pluralizmu religijnego”. Analiza etapów rozwoju pewnych aspektów filozofii religii Hicka tłumaczy jego późniejsze rozstrzygnięcia. We wczesnych swych pracach filozof ten wyszedł poza charakterystyczną dla filozofii anglosaskiej problematykę filozofii języka i odwoływał się do transcendentalizmu Kanta. Nawiązanie do filozofa z Królewca miało jednak sens ogólny i stanowiło tło przedstawienia własnej koncepcji⁷⁰. W pracy *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge* autor zajął się uzasadnieniem racji etycznych w odniesieniu do relacji między naturalistyczną i religijną interpretacją rzeczywistości, natomiast w książce *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* oraz późniejszej — *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, badał podstawy etyki w odniesieniu do hipotezy pluralizmu religijnego. W tych analizach dbał o odróżnienie w religii tego, co jest podmiotem rozważań teologii, od tego, co stanowi przedmiot aksjologii i etyki odniesionych do religijnej interpretacji rzeczywistości⁷¹.

Hick twierdził, że gdy mówimy o „znaczeniu” (*significance or meaning*) w języku, to należy wyróżnić dwa poziomy rozumienia tego terminu: semantyczny (*semantic meaning*), który dotyczy „znaczenia” słów, wyrażeń, symboli, oraz nielingwistyczny (*non-linguistic meaning*), związany z relacjami człowieka ze światem osób i rzeczy. W tym drugim wypadku szukamy w języku sposobu na uchwycenie fenomenu życia i działania ludzkiego⁷². Proces rozumienia wymienionych „znaczeń” przygotowuje nas do aktywnego uczestniczenia w wielu zdarzeniach i sytuacjach, a skutkiem określonego działania

⁷⁰ Nawiązania do filozofii Kanta nie stanowią czegoś wyjątkowego w filozofii brytyjskiej. Por. R.C.S. Walker: *Imperatywy kategoryczne*. Tłum. P. Gutowski. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin: RW KUL, 1998, s. 487—546; P. Guyer: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁷¹ Na to rozdzielenie teologii i etyki zwracał uwagę między innymi Immanuel Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak, 1993, s. 192—193, a także Max Scheler: *Problemy religii*. Tłum. A. Węgrzecki. Kraków: Znak, 1995, s. 217—221.

⁷² Władysław Stróżewski w artykule *Płaszczyzny sensu* wyróżnił następujące rozumienia terminu „znaczenie”: 1) treść nazwy; 2) doniosłość, powaga, prestiż; ekspresja, np. wyrażenie emocji. O „znaczeniu” mówi się raczej w odniesieniu do słowa, a o „sensie” — w odniesieniu do zdania. Por. W. Stróżewski: *Istnienie i sens*. Kraków: Znak, 1995, s. 423—430.

jest następny etap pragmatycznego rozumienia, który z kolei warunkuje następne działanie. Oba poziomy dotyczą kwestii „znaczenia” w języku religii i etyki. W przypadku „znaczenia” nielingwistycznego rozpatrujemy kwestie ludzkich działań w odniesieniu do aspektu historycznego, społecznego i egzystencjalnego. Wprawdzie Hick nie był zdeklarowanym hermeneutą, można jednak przyjąć, że uprawiał pewien rodzaj hermeneutyki pragmatycznej. Zgodnie z przyjętym przez niego nastawieniem pragmatyczno-interpretacyjnym wszystko, co poznajemy, jest interpretacją, której trafność ostatecznie oceniamy po „efektach”. Efekty życia religijnego sprawdzamy, analizując ich skutki — „dobre owoce”. W poznaniu wychodzimy od doświadczenia zewnętrznego bądź doświadczenia wewnętrznego, którego dane są następnie interpretowane przez intelekt⁷³. Świadomość ludzka stanowi esencjalną świadomość „znaczeń” (*our consciousness is essentially consciousness of significance*). „Znaczenie” stanowi konsekwencję interpretacji i jako takie, skierowane jest na określone działanie. Ponadto „znaczenie” ma sens relacyjny, ponieważ odnosi nas do wspólnoty, która ustaliła zakres semantyczny używanych pojęć. W ten sposób uczymy się posługiwać rzeczami i przez użycie przedmiotów wchodzić w relacje z innymi ludźmi. Nie jest możliwe podanie bardziej precyzyjnej definicji „znaczenia”, ponieważ ludzka myśl zawsze odnosi się do tego, co dla niej „znaczące”, i umieszcza to w hierarchii znaczeń.

Interpretacja językowa odnosi się do trzech hierarchicznie ułożonych obszarów znaczeń: naturalnego, mentalnego bądź etycznego oraz religijnego. Zdaniem Hicka, można wskazać dwa sposoby użycia terminu „interpretacja”: a) jako wyjaśnienie (*explanation*) — gdy próbujemy opisać strukturę świata; b) jako poznanie (*recognition*) — wtedy chcemy rozstrzygnąć, czy dany opis możemy uznać za prawidłowy. Oba sposoby użycia terminu „interpretacja”, czyli „wyjaśnianie” i „poznanie”, są z sobą powiązane. Interpretacja w procesie poznawania jakiejś rzeczy polega na wskazaniu cech istotnych badanych obiektów. „Dzięki pojęciom z poziomu naturalnego rozumiemy i działamy w świecie fizycznym, dzięki pojęciom z poziomu etycznego pojmujemy świat, uwzględniając poziom naturalny, ale odnosząc go do środowiska relacji międzysobowych i zobowiązań moralnych. Na-

⁷³ Koncepcję powiązania znaczenia językowego z jego „użyciem”, w określonym kontekście społecznym, John Hick przejął od Ludwiga Wittgensteina z drugiego okresu jego intelektualnej działalności. Por. J. H i c k: *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*. 2 edition reissued with a new preface. London: The Macmillan Press Ltd., 1988, s. 96.

tomiaś znaczenie religijne jest ufundowane na dwóch wcześniejszych poziomach, spaja ludzki obraz świata, odnosząc go do Rzeczywistości Ostatecznej (*the ultimately Real*)⁷⁴. Poziomy te określają nasze zdolności interpretacyjne, ale nie ograniczają wyboru. Na najniższym poziomie swoboda wyboru jest najmniejsza ze względu na to, że podlegamy determinacjom fizycznym, natomiast na kolejnych, wyższych poziomach zakres wolności stopniowo się poszerza. Największa swoboda cechuje poziom znaczenia religijnego. W przypadku „znaczenia” w sensie naturalnym — czynnik decydujący stanowi zdolność adaptacyjna do warunków panujących w środowisku. Wykształciliśmy umiejętność przyswajania informacji potrzebnych w podejmowaniu decyzji. Proces adaptacji dotyczy zmysłów oraz czynności intelektu, ponieważ poznanie jest nie tylko przyjmowaniem informacji, ale także ich selekcją. Oglądany świat stanowi wycinek rzeczywistości, a my na podstawie wycinka konstruujemy obraz całości⁷⁵. Tworzenie znaczeń pojęciowych na poziomie naturalnym związane jest ze sferą języka, ale jednocześnie z działaniem i odczytywaniem działań innych osób. Rozumienie „znaczeń” z tego poziomu wpływa na nasze konkretne zachowania oraz trwałe nastawienie poznawcze (*behavioral disposition*).

Na poziomie mentalnym (etycznym) dużą rolę w ustalaniu „znaczenia” odgrywa interpretacja (*interpretation*). Na tym poziomie osoba ludzka jest w stanie zdystansować się do poziomu naturalnego i dokonywać wyborów, uwzględniając nie tylko własne potrzeby, ale także potrzeby innych osób. „Etyka stanowi pochodną interpersonalnej koncepcji osoby. W związku z tym główna zasada etyczna polega na tym, aby drugiego człowieka traktować w taki sam sposób, w jaki traktujemy siebie. Oznacza to, że mamy szanować inne osoby, dlatego, że mają podobną do nas naturę”⁷⁶. Na poziomie etycznym poszukujemy uniwersalnych praw (*laws*) w celu wypracowania reguł właściwego postępowania. Człowiek jest bytem moralnym, innymi słowy — odpowiedzialnym (*being responsible*), zdolnym przyjmować na siebie moralne zobowiązanie (*being under obligation*). Aby wyrazić ogólną zasadę etyczną, Hick, odwołując się do terminologii Kanta, stosował zwroty takie, jak „imperatyw kategoryczny” (*categorical im-*

⁷⁴ J. Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven: The Macmillan Press Ltd., 1989, s. 132. We wcześniejszej pracy *Faith and Knowledge...* autor te poziomy określił jako naturalny, mentalny i boski, co odpowiadało Kantowskim ideom regulatywnym (kosmos, dusza, Bóg). Zagadnienie to zostało omówione w drugim rozdziale niniejszej pracy.

⁷⁵ Por. J. Hick: *Faith and Knowledge...*, s. 99.

⁷⁶ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 323.

perative) oraz „powinność” (*oughtness*). Imperatyw kategoryczny opiera się na głębszej podstawie niż relacje społeczne i dotyczy bezpośrednio poziomu życia osobowego. Podobnie jak w wypadku znaczenia naturalnego, także znaczenie etyczne można wyjaśnić jako akt interpretacji. Powinność etyczna w istotny sposób wiąże się z wewnętrzną dojrzałością osoby ludzkiej. Sąd etyczny osoby jest sądem partykularnym, natomiast idea Boga, w jaką wyposażony jest czysty rozum praktyczny, sprawia, że jednostkowy sąd moralny staje się sądem o powszechnej mocy obowiązywania. Człowiek odpowiednio używający rozumu potrafi odkryć ogólną zasadę postępowania dzięki temu, że idea Boga stanowi zwornik wspólnej dla nas płaszczyzny racjonalności i związanej z nią etyczności.

Rozum transcendentalny, odniesiony do tego, co powszechne (generalne), może tworzyć prawo moralne, które rozumne podmioty przyjmą dobrowolnie, a nie pod groźbą nakazu. Poznanie treści zobowiązania moralnego dokonuje się w akcie interpretacji, a jego uznanie przez podmiot ma charakter autonomiczny. Wybór ludzkiej woli jest w istocie wtórny wobec aktu poznawczego, ponieważ podmiot wybiera to, co intelektualnie poznał jako dobre. Obiektywne kryterium powinności odnosi się do religijnego horyzontu znaczenia. Pragnienie uzyskania pełnego i spójnego obrazu świata ma związek z ideą Boga zawartą we wszystkich ludzkich umysłach (wszak ateista rozumie pojęcie Bóg). Idea Boga stanowi podłoże jedności i celowości świata⁷⁷. Na poziomie religijnym dokonuje się połączenie całego zakresu znaczeń ułożonych na dwóch niższych poziomach. Uwzględniając trzy wymiary: naturalny, mentalny i religijny, można odpowiadać na pytania dotyczące całościowego obrazu świata i spójnego odczytania powinności moralnych. Jesteśmy intencjonalnie nakierowani na poszukiwanie zasady jedności ładu etycznego. Nie wynika z tego, że człowiek religijnie obojętny nie jest zdolny do uznania uniwersalnej zasady etycznej, lecz to, że każdy proces odkrywania tej zasady wiąże się z ideą Boga. „Boskość stanowi najwyższy i ostateczny porządek, pośredniczący między wszystkimi innymi porządkami znaczeń”⁷⁸. Przyjęcie religijnego rozumienia rzeczywistości polega, w odniesieniu do etycznego pryncypium, na połączeniu wielu powinności w jeden spójny ciąg interpretacyjny. Wówczas to, co określamy jako Boży nakaz, stanowi oparcie dla uniwersalnej powinności moralnej, staje się centralną normą etyczną. Hick sugerował, aby postulat

⁷⁷ Por.: J. Hick: *Faith and Knowledge...*, s. 112; I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN, 1957, s. 438.

⁷⁸ J. Hick: *Faith and Knowledge...*, s. 113.

przyjęcia jednej zasady etycznej komplementarnie powiązać z ideą wolności religijnej. Pozwoliłoby to zdystansować się wobec totalności interpretacji czy naiwnego zaufania względem własnej tradycji religijnej. Należy uznać, że poznanie ogólnej zasady etycznej musi mieć charakter dobrowolny. Na poziomie religijnym aktowi interpretacji przysługuje największy zakres niezależności. Dowodem wolności podmiotu jest możliwość przyjęcia bądź odrzucenia religijnego obrazu świata. W kolejnych swych pracach Hick poszerzył rozumienie interpretacji religijnej o nowe wątki związane z kwestią wielości tradycji, które należy uwzględnić w tego typu analizie. Uznał wówczas, że w ogólnym sensie interpretacja religijna jest związana z różnorodnością ludzkich doświadczeń spotkania z *sacrum*, co sugeruje wielość jej odczytań: indywidualnych, społecznych, kulturowych, które mogą przyjmować różne formy i poziomy intensywności⁷⁹.

W pismach Hicka wyraźnie zaznaczył się wątek aksjologiczny. Uważał, że istota przesłania aksjologiczno-etycznego, zawartego w wielkich tradycjach religijnych, polega na tworzeniu warunków sprzyjających wewnętrznej przemianie człowieka. W pracy *Piąty wymiar* pisał: „[...] jeżeli indywidualne doświadczenie religijne prowadzi do większej miłości i współczucia dla bliźnich, jest to dowód, przyjmowany we wszystkich wielkich tradycjach, otwartości człowieka na Transcendentnego”⁸⁰. Punkt wyjścia stanowi ocena pierwotnego stanu, w jakim znajduje się człowiek. W religiach, które mają źródła w kulturze semickiej (judaizm, chrześcijaństwo, islam), wiąże się on z doświadczeniem skończoności (przygodności) bądź niekompletności istnienia. Wynika z tego, że naturę ludzką cechuje inklinacja do moralnej bezradności, którą nieustannie musimy pokonywać. Albo jesteśmy istotami noszącymi w sobie konsekwencje „upadku” Adama i Ewy w raju (1 Kor 15, 22), albo jesteśmy egoistyczni i skłonni do nieposłuszeństwa wobec Boga (Koran 96, 6—7). Religie, które wywodzą się z Dalekiego Wschodu (taoizm, hinduizm, buddyzm), skupiają się na problemie fałszywej świadomości. Hick fałszywą świadomo-

⁷⁹ Zdaniem Hicka, z ideą łączenia świadomości religijnej i z wielością doświadczeń „mamy do czynienia, oprócz tradycji judeochrześcijańskiej, także w buddyzmie mahajany, reprezentowanej współcześnie przez buddyzm *Zen*. Nie ma w nim istotnej różnicy między nirwaną a sansarą. Według *Zen* istnieją dwa sposoby postrzegania rzeczywistości. Z jednej strony doświadczamy świata jako sansary — cyklu narodzin, śmierci, reinkarnacji i cierpienia, z drugiej ta sama rzeczywistość może być poznawana jako nirwana. Umiejętnością, dzięki której przechodzimy od jednego do drugiego sposobu postrzegania świata, jest *satori*”. Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 155—158.

⁸⁰ J. Hick: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tłum. J. Grzegorz k. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005, s. 249.

mość opisywał za pomocą pojęć zaczerpniętych z tradycji hinduskiej, mianowicie jako duchową niewiedzę (*awidja*) i złudzenie (*maja*). Jednocześnie twierdził, że jej pogłębiony aspekt moralny został przedstawiony w buddyjskiej analizie kondycji ludzkiej i wyrażony w Czterech Szlachetnych Prawdach, związanych z nauczaniem Buddy. Pierwsza z tych prawd dotyczyła stanu ludzkiego ducha określonego mianem *dukkha*, co można tłumaczyć jako brak satysfakcji, cierpienie, nieszczęście, lęk, źródło konfliktów psychologicznych. Ujawnia się on w różnych sytuacjach ludzkiego życia, ma bowiem związek: z narodzinami, chorobą, ze śmiercią, z rozłąką, każdym niezrealizowanym życzeniem, kontaktem z czymś nieprzyjemnym. Źródło tego stanu tkwi w egocentryzmie, a jego konsekwencją jest skupienie uwagi na sobie i skłonność do oceniania uczynków innych według miary własnego postępowania. W buddyzmie indywidualne „ja” stanowi połączenie czynników psychicznych i fizycznych, które podlegają nieustannej zmianie. Poszukując trwałości w tym, co nie jest trwałe, człowiek czuje się rozczarowany, zagubiony, żyje w przekonaniu, że jego istnienie zostało pozbawione istotnych treści⁸¹. Wywołuje to lęk przed „obcymi”, poczucie zagrożenia wynikające z ich odmienności, strach przed tym, co może przynieść nieznana przyszłość, oraz potrzebę zamknięcia się w bezpiecznym obrazie świata. Niepokój pozbawia nas psychicznej równowagi i zaprzecza wewnętrznemu poczuciu wolności. Religijna interpretacja rzeczywistości powinna nas uwolnić od tego typu lęków i otworzyć na to, co inne od naszego sposobu rozumienia rzeczywistości, a zatem nauczyć dostrzegać zalety tej odmienności.

Naturalną konsekwencją zmienionego stanu ducha jest powszechne współczucie dla cierpiących, bezdomnych i opuszczonych, w tradycji buddyjskiej określane jako *karuna*, oraz kochająca życzliwość (*metta*) wobec obcych⁸². Buddyjska *karuna* i *metta* są zbliżone do wartości wynikających z chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego. Na podstawie analiz porównawczych Hick wyciągnął następujący wniosek: człowiek nastawiony na autentyczne spotkanie z Bogiem, interpretując świat w ramach swej partykularnej tradycji,

⁸¹ Por. ibidem, s. 40. Społeczna debata nad zagadnieniem wielości religii może osłabić ten rodzaj lęku. Por. J. Dupuis: *The Christological Debate in the Context of Religious Plurality*. „Catholic International” 1991, vol. 2, no 11, s. 539–544.

⁸² Mówiąc o etyce buddyjskiej, mamy na uwadze poglądy Buddy zapisane w jego kazaniach oraz refleksje etyczne występujące w późniejszych tradycjach buddyzmu. Kazania Buddy stanowią ogólne ramy etyki buddyjskiej. Por. P. de Silva: *Etyka buddyjska*. Tłum. M. Pawełczyk. W: *Przewodnik po etyce*. Red. P. Singer. Warszawa: Książka i Wiedza, 2002, s. 88–97.

jednocześnie może odkryć „złotą zasadę” dobrego postępowania, która aksjologicznie wiąże się z osobowym otwarciem człowieka na *sacrum*. Zasada ta głosi, że moralne zło polega na wyrządzaniu krzywdy drugiemu człowiekowi, a moralne dobro polega na działaniu na jego korzyść oraz przynoszeniu mu ulgi w cierpieniu i chorobie. Przyjęta w hinduizmie „złota zasada” utwierdza nas w przekonaniu o ukrytej jedności wszystkich form życia. W buddyzmie przyczyniła się do sformułowania ideału człowieka oświeconego, realizującego takie oto wartości i zalety ducha: miłującą dobroć, zdolność do okazywania współczucia, radość i bezstronność. Umiejętności te działają w dwu kierunkach: z jednej strony pozwalają na pomaganie cierpiącym, a z drugiej rozluźniają więzy zależności psychicznych i kulturowych, w jakich jednostka funkcjonuje. W chrześcijaństwie ideał etyczny był związany z pojęciem *agápe*, które oznacza regułę ogólnej życzliwości, współczucia i miłości do wszystkich ludzi. W islamie wyznawcy Allaha winni się kierować zasadą miłości bliźnich, z którą wiążą się takie wartości, jak: zdolność do przebaczenia, współczucie okazywane rodzicom, sierotom, ubogim i podróżnym, wierność w małżeństwie, łagodność wobec dzieci, życzliwość i pokora w zachowaniu. Na podstawie obecności tego elementu w różnych tradycjach religijnych Hick doszedł do wniosku, że „złotą zasadę” etyczną można wyrazić za pomocą dwu pojęć *agápe-karuna*: jednego pochodzącego z chrześcijaństwa, a drugiego wywodzącego się z buddyzmu⁸³. Oba oznaczają afirmatywną postawę wobec bliźnich, okazywanie im miłości i współczucia, pomocy w cierpieniu, życzliwą radość i zachowywanie wewnętrznego pokoju. „Złota zasada” może być rozumiana pozytywnie lub negatywnie; w pierwszym wypadku mówi o tym, że należy czynić dobro, a w drugim, że zła należy unikać. Niekiedy jednak samo unikanie zła może prowadzić do bierności moralnej. W „złotej zasadzie” chodzi przede wszystkim o czynienie dobra na miarę ludzkich możliwości.

Idee uniwersalnego rozumienia „złotej zasady” Hick wzmocnił dokonaną analizą fragmentów tekstów wielkich tradycji religijnych, szukając w nich podobnych treści. Przypomniał formułę zawartą w tradycji hinduistycznej: „[...] nie czyn drugiemu tego, co sam uważasz za szkodliwe dla siebie” (*Mahabharata. Anusana parwa* 113, 7), bądź „traktuj wszystkie stworzenia na świecie w taki sposób, w jaki sam chciałbyś być traktowany” (dżinijska *Kritanga Sutra*, I,

⁸³ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 324; G. Chrzanowski: *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze, 2005, s. 242—244.

11, 33); buddyjskiej: „Jak matka dba o swojego syna przez wszystkie swoje dni, tak umysł człowieka powinien obejmować wszystkie żywe istoty” (*Sutta Nipata*, 149); Konfucjańskiej: „nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, aby tobie czyniono” (*Dialogi* Konfucjusza, XII, 2); taoistycznej: „[...] dobry człowiek powinien brać pod uwagę innych, tak jakby chodziło o jego własne dobro” (*Thai Shang*, 3); Zarastriańskiej: „[...] natura tylko wtedy jest dobra, kiedy nie czyni innym tego, co nie jest dobre dla niej samej” (*Dadistan-i-dink*, 94, 5); talmudycznej: „Nie czyni bliźniemu, co tobie niemiłe. Taka jest całość Tory” (*Talmud babiloński*, Szabat 31), według niej bowiem nienawiść skierowana na siebie prowadzi do uczucia nienawiści wobec innych ludzi; chrześcijańskiej, wynikającej ze słów Jezusa zapisanych w Ewangelii: „[...] tak postępujcie z ludźmi, jak byście chcieli, aby oni z wami postępowali” (Łk 6, 31); muzułmańskiej: „Żaden człowiek nie jest prawdziwym wierzącym, jeśli nie pragnie dla innych tego, czego pragnie dla siebie” (Mahomet Hadith: *Ibn Madaja*, 9); bahaistyczną: „Nie kładź na żadnej duszy ciężaru, którego nie chciałbyś poczuć założonego na tobie, i nie życz nikomu tego, czego nie życzyłbyś sobie” (*Gleanings from the Writings of Baha'u'llah*, 66, 127). Ich syntezą jest ewangeliczne przykazanie miłości⁸⁴. Wszystkie te wypowiedzi mają swe źródło w określonej tradycji religijnej i z tej racji są partykularne, jednak podstawowy sens w nich zawarty ma charakter uniwersalny.

„Złota zasada” etyczna dotyczy różnych poziomów — relacji między ludźmi, społecznościami i generacjami, ale to bynajmniej nie oznacza jej ahistoryczności⁸⁵. Podlega ona kulturowym i historycznym interpretacjom, dokonywanym w ramach jednej tradycji bądź tradycji pokrewnych. Możliwa jest też taka sytuacja, że w swej historycznej postaci dana tradycja pozostaje w sprzeczności z zawartym w niej ideałem etycznym; wówczas niektóre nurty odnowy postulują dokonanie zmian w jej obrębie⁸⁶. Intuicja aksjologiczna, którą cechuje się człowiek religijny, pozwala na zachowanie krytycznej postawy wobec własnej tradycji. Hick dostrzegał dysonans między postulatem wynikającym ze „złotej zasady” a jej faktyczną realizacją. Ani historyczny rozwój wielkich tradycji religijnych, ani potoczne obserwacje nie potwierdzają tezy, że wszyscy wyznawcy różnych religii dokładnie przestrzegają „złotej zasady”. Dotyczy ona tego, co deklarowane, a nie tego, co faktyczne. Postulat realizacji zasady *agápe-karuna*

⁸⁴ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 313.

⁸⁵ Por. J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 341—342.

⁸⁶ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 340.

w dalszym ciągu stanowi ogromne wyzwanie. Podobnie jak tworzenie podstaw etyki globalnej, chociaż w ostatnim czasie są to próby często podejmowane⁸⁷.

Niekiedy w analizach fenomenów religijnych przyjmuje się rozróżnienie na ortopraksję i ortodoksję. W drugim aspekcie religia wiąże się z etyką. Paul F. Knitter, jeden z anglosaskich filozofów religii, twierdził, że wyróżnienie w religii zagadnień dotyczących ortodoksji i ortopraksji jest istotne dla zbliżenia światopoglądów i dialogu międzyreligijnego — szczególnie wtedy, gdy mamy na uwadze wypracowanie reguł sprawiedliwości społecznej. Poszukiwanie płaszczyzny spotkania w ramach sfery *praxis* przesuwają na dalszy plan kwestię różnic doktrynalnych i historycznych, a na czoło wysuwają zagadnienia etyczne i społeczne⁸⁸. O prymacie ortopraksji nad ortodoksją pisał także Longdon Gilkley i twierdził, że refleksja teologiczna dotycząca spotkania między religiami powinna dotyczyć wymiaru życia czynnego, z którego wynikają konkretne działania na rzecz lokalnych wspólnot⁸⁹. Aktywność społeczna uzupełniona motywacją religijną prowadzi do czynów wykraczających poza zwykłą miarę ludzkiego postępowania. Wnikliwą analizę powiązania sfery *sacrum* i postawy etycznej przeprowadził Richard B. Braithwaite. Twierdził on, że sens wypowiedzi religijnych należy rozumieć podobnie jak sens zdań etycznych. Systemy twierdzeń religijnych i etycznych spełniają funkcję praktyczną; w obu przypadkach zostaje wyrażony zamiar działania, przynajmniej hipotetycznie. W odniesieniu do twierdzeń religijnych jest to zamiar naśladowania, a gdy mowa o twierdzeniach etycznych, jest to zamiar działania. Religia w aspekcie praktycznym jest zbiorem twierdzeń doktrynalnych, liturgicznych, moralnych. Człowiek przyjmujący dane twierdzenie religijne uznaje je za reprezentanta większej liczby twierdzeń, będących częścią jego systemu przekonań. Wypowiedzi tego typu nazywają rzeczywistość w sposób symboliczny, zakładają istnienie wspólnoty językowej osób posługujących się tymi pojęciami. Nawet najbardziej abstrakcyjna argumentacja etyczna

⁸⁷ Przykładem mogą być poszukiwania niemieckich teologów Hansa Künga, Josefa van Essa, Heinricha Stitencrona, Heinza Becherta: *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*. Transl. P. Heinegg. New York: Maryknoll—Orbis, 1993; a także praca S. Cromwella Crawforda: *World Religions and Global Ethics*. London: Paragon House, 1989.

⁸⁸ Por. P. Knitter: *Toward a Liberation Theology of Religions*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*. Eds. J. Hick, P. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 178—200.

⁸⁹ Por. L. Gilkley: *Plurality and Its Theological Implications*. In: *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 37—50.

ostatecznie sprowadza się do praktycznego zastosowania, także wtedy, gdy wiadomo niejako „z góry”, że będzie to realizacja niedoskonała. Podobnie jest z systemem wypowiedzi religijnych. Ich przyjęcie wymaga zmiany sposobu życia, wiąże się z poznaniem własnej niedoskonałości i poszukiwaniem tego, co człowieka dopełnia. Stan ducha polegający na wewnętrznej przemianie można określić jako „nawrócenie”. Braithwaite za istotę etyki chrześcijańskiej uważał model życia ześrodkowany na przestrzeganiu zasad wynikających z ewangelicznego przykazania miłości oraz z *Hymnu o miłości* z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian⁹⁰. Kontekst religijny *agápe* sprawia, że zasada miłości bliźniego zostaje uzupełniona dodatkowym motywem, mianowicie ideą wierności wcześniej przyjętemu zobowiązaniu. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy nie przynosi to podmiotowi bezpośrednich korzyści. „Twierdzeń religii używa się przede wszystkim do oznajmienia wierności pewnemu zbiorowi zasad etycznych — bez takiej wierności nie ma »prawdziwej religii«. Potwierdzają to wszystkie opisy tego, co się dzieje, gdy niewierzący nawraca się na jakąś religię. Nawrócenie to nie tylko zmiana zasobu zdań, które się uznaje; jest to zmiana stanu i kierunku woli”⁹¹. Postawa religijna wiąże się z czymś więcej niż tylko z przyjęciem określonej interpretacji świata, uczestniczeniem w obrzędach liturgicznych czy odbywaniem praktyk religijnych; domaga się mianowicie konsekwencji w przestrzeganiu zasad etycznych.

Zdaniem Johna O. Urmsona, oprócz czynów obejmujących obowiązki, działania dozwolone i niepożądane można wymienić także kategorie czynów świątobliwych albo szlachetnych (*saintly*). Stanowią one przykład postępowania wykraczającego poza czyny nakazane prawem i zwyczajne obowiązki. Ich cechą szczególną jest to, że osoby, które je realizują, dokonują tego w akcie wewnętrznej samodyscypliny. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy większość ludzi zaniechałaby tego typu działań. Motywacja do działań świątobliwych może przychodzić bez wysiłku, ale niekiedy wymaga przełamywania postawy obojętności lub wygodnictwa⁹². W tradycji judeochrześcijańskiej czyny świątobliwe określa się jako czyny supererogacyjne. Nie wynikają one z obowiązku, ani też interesu własnego osoby, odznaczają się wyjątkową wartością moralną. Ich bezpośrednim źródłem jest na-

⁹⁰ Por. R.B. Braithwaite: *Wiara religijna w oczach empirysty*. Tłum. B. Chwedeńczuk. W: *Filozofia religii*. Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA—Fundacja Aletheia, 1997, s. 332.

⁹¹ Por. ibidem, s. 334.

⁹² Por. J.O. Urms on: *Saints and Heroes*. In: *Essays in Moral Philosophy*. Ed. A.J. Melden. Washington: Washington University Press, 1958, s. 204—206.

uczanie Chrystusa zawarte w Kazaniu na Górze i wynikające z niego „przykazanie miłości Boga i bliźniego”. Nie są to czyny nakazane, ale zalecane. Porównujemy je z innymi czynami nie przez stosowanie orzeczników dobry/zły, ale orzeczników dobry/lepszy. Ten drugi aspekt stanowi wariant wymiaru góra/dół charakterystycznego dla wszystkich form wrażliwości aksjologicznej, odniesionych do hierarchii wartości, przyjętej w ramach religijnej interpretacji rzeczywistości. Chodzi tu o piętro aksjologiczne, które uzasadnia możliwość realizacji uczynków lepszych (niezwyczajnych). Ewangelicznym przykładem takiej postawy jest miłosierny Samarytanin, który udzielił pomocy potrzebującemu, chociaż wykraczało to poza jego konwencjonalne i kulturowo aprobowane powinności. Czynы światobliwe można traktować jako uniwersalne, ponadkonfesyjne wymaganie etyczne, zapisane w wielkich tradycjach religijnych. Różne motywy działań w sferze *profanum*, związane z programem poprawy ludzkiego życia, w wymiarze gospodarczym i społecznym, opierają się na świadomości religijnej. Motywacja religijna ma dwa aspekty: po pierwsze, dotyczy jedności rodzaju ludzkiego, związanej z ogólnoludzką wrażliwością na cierpienie, a po drugie, wynika z potrzeby przekraczania własnego egoizmu. Prowadzi ona do czynów polegających na okazywaniu pomocy głodującym, cierpiącym, prześladowanym, uchodźcom w taki sposób, że łączy wszystkich ludzi w specyficzną „sieć relacji *agápe*”⁹³.

Hick, kontynuując myśl Urmsona i innych, stworzył koncepcję ponadkonfesyjnej etyki świętości. Religie są najbardziej trwałym elementem kultury, dlatego też filozoficzna analiza czynu światobliwego (szlachetnego) zbliża nas do przypomnienia tego aspektu myślenia etycznego, który został w kulturze Zachodu zapomniany. Wszystkie religie uznają pierwotne dobro ludzkiej natury, z niej wynika naturalne nastawienie człowieka na dobro. Świętość stanowi uniwersalny element ludzkiej świadomości, i w tym sensie jest ponadkonfesyjna, zatem można o niej mówić także poza wymiarem *stricte* religijnym. W społeczeństwie zlaicyzowanym świętość może wyznaczać standardy czci i szacunku dla podstawowych zasad oraz instytucji życia publicznego, takich jak państwo, porządek prawny, szacunek dla drugiego

⁹³ Por. A. Kaniowski: *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czynы chwalne w etykach uniwersalistycznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 1999, s. 21–22. Na podobny aspekt uniwersalności wynikający z przypowieści o Samarytaninie wskazywał Charles Taylor: „Gdyby Samarytanin działał zgodnie z wymogami uświęconych granic społecznych, nigdy nie pomógłby rannemu Żydowi. To jasne, że Królestwo wiąże się z zupełnie innym rodzajem solidarności, takiej, która włączy nas w sieć *agápe*”. Ch. Taylor: *Nowoczesne imaginaria społeczne...*, s. 94.

człowieka. Społeczności „bez Boga” potrzebują osób i obiektów, które obdarzają szacunkiem, zasad i ideałów, którym dochowują wierności. Religijne i *quasi*-religijne normy i wzorce czerpią z tej samej aksjologicznej podstawy⁹⁴. Przechodzą one, w sensie etycznym, charakterystyczną dla siebie ewolucję — od formułowania zewnętrznych zachowań wymuszanych posłuszeństwem wobec uświęconej „odwiecznością” tradycji do tworzenia wzorów postępowania wiążących osobę od wewnątrz. Stopienie się dobrego ze świętym dokonało się na określonym etapie ludzkiej kultury. Zgodnie z ogólną wymową Kantowskiego imperatywu praktycznego, na który Hick często się powoływał, świętość w sensie normatywnym nakazuje, by człowieczeństwo w każdym — niezależnie od koloru skóry, pozycji społecznej, wyznania, przekonań — traktować zawsze jako cel, a nie jedynie jako środek prowadzący do celu. Kant twierdził, że „człowiekowi wiele wprawdzie brakuje do świętości, ale człowieczeństwo w konkretnej osobie musi być święte”⁹⁵. Rozumne stworzenie stanowi cel sam w sobie, ponieważ uczestniczy w „świętym” człowieczeństwie. Nośnikiem świętości nie jest gatunek ludzki jako taki, lecz każdy człowiek z osobna. Ponadto zgoda na świętość człowieczeństwa wskazuje konieczność uznania postulatów prawa do wolności każdej osoby ludzkiej. Nie można drugiego człowieka traktować instrumentalnie, ponieważ każdy jest nośnikiem tej samej świętości człowieczeństwa.

Rozwijając intuicję Kantowską, Hick podawał przykład tradycji hinduskiej, w której panuje przekonanie, że „każdy z nas w swej najgłębszej naturze jest identyczny z uniwersalnym atmanem, który w głębi naszej istoty jest nam wszystkim wspólny, choć podzielony w tym życiu na różne ciała i różne świadomości”⁹⁶. Odkrycie tego typu uniwersalności pozwala na sformułowanie zasady etycznej nakazującej afirmację człowieczeństwa w każdym człowieku z osobna. W hinduizmie uniwersalność atmana dotyczy nie tylko świata ludzi, ale także wszystkich istot czujących. Życie w swej istocie jest jednością, ponieważ pochodzi z jednego uniwersalnego źródła. Prawdziwa

⁹⁴ Teza o pierwotnym dobru wpisanym w naturę ludzką jest problematyczna w buddyzmie, ponieważ człowiek, rodząc się, znajduje się w stanie *dukkha* (cierpienia, strachu, duchowej ślepoty) i dopiero właściwa świadomość i właściwe postępowanie mogą ten stan zmienić. Por. I. Kania: *Ścieżka nocy*. Kraków: Znak, 2001, s. 104. Hick szukał inspiracji w pismach buddyjskiego nauczyciela Nyanaponika Thera, według którego spokój i radość, a nie destrukcja i nihilizm są typowe dla buddyjskiego rozumienia rzeczywistości. Por. J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 321.

⁹⁵ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN, 1984, s. 144—145.

⁹⁶ J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 295.

autonomia osobowa polega na panowaniu nad sobą, uwolnieniu się od chciwości, niewiedzy, uprzedzeń. Jednak realizacja tego postulatu wymaga, aby jednostki poczuły wartość wynikającą z pomocy innym. Zadanie cywilizacyjne, stojące w tej chwili przed nami, polega na wyartykułowaniu takiego zbioru reguł, które będą miały charakter ponadkonfesyjny. Aby powstrzymać destruktywną rywalizację i przemoc, tradycje religijne tworzyły systemy oparte na zasadach, których zadanie polegało na osłabieniu tendencji do rywalizacji i budowaniu płaszczyzny współdziałania. W każdej sytuacji konfliktowej można w przeciwniku odnaleźć coś, do czego można się odwołać. Hick powoływał się na powiedzenie kwakrów, aby odkryć w drugim „coś z Boga, co każdy człowiek ma w sobie”. Chodzi o budzenie *homo humanus* w każdym *homo sapiens*. Wówczas nikt nie może być absolutnym wrogiem, ponieważ nikt nie jest pozbawiony takiego śladu Boskiej obecności. Z postulatem szacunku dla każdej istoty żywej wiąże się stara zasada hinduska, w szczególności dżinijska, z której wynika, że każdy, kto krzywdzi innych, krzywdzi także całość, której krzywdziciel jest częścią, zatem krzywdzi sam siebie, a w konsekwencji krzywdzi Rzeczywistość Ostateczną, którą nazywamy Bogiem. Świadomość moralna więzi między jednostką i życiem innych osób oraz życiem wszystkich istot ma prowadzić do zmiany sposobu postępowania⁹⁷. Idea *homo humanus* ze względu na swą antropologiczną podstawę może stanowić kluczową przesłankę tworzenia etyki opartej na różnych źródłach, ale odniesionej do jednego uniwersum aksjologicznego.

Podsumowując analityczny wątek tego rozdziału, można powiedzieć, że w sporze o obiektywny status wartości i norm etycznych MacIntyre, Taylor i Hick reprezentują stanowisko normatywnego pluralizmu aksjologicznego. Należy je odróżnić, po pierwsze, od absolutyzmu aksjologicznego, w którego interpretacji wartości są obiektami apriorycznymi, czyli ponadkulturowymi i ponadhistorycznymi; po drugie, od perspektywizmu aksjologicznego, w którym przyjmuje się, że indywidualny podmiot konstytuuje wartości. W ujęciu klasycznym

⁹⁷ Por. ibidem, s. 296. Kazimierz Kondrat, jeden z polskich badaczy pluralizmu religijnego, twierdził, że poszczególne tradycje religijne mają odmienne przesłanki aksjologiczno-etyczne. Różnica ma polegać na tym, że w niektórych tradycjach dawcą norm jest Bóg osobowy, a w niektórych święta księga bądź założyciel religii. To jednak nie jest argument, że są to inne przesłanki aksjologiczne. Por. K. Kondrat: *Problem konfliktu wierzeń religijnych — interpretacje filozoficzne*. „IDEA — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”. T. 17. Red. J. Usakiewicz, S. Raube. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005, s. 53.

etyka uznająca religijny obraz świata ciążyła ku pryncypialnemu i ahistorycznemu rozumieniu wartości i zasad. Natomiast w koncepcjach analizowanych w tej pracy myślicieli doszło do istotnej zmiany stanowiska klasycznego. Etyka oparta na stanowisku pluralizmu aksjologicznego uznaje religijną interpretację świata, opowiada się za obiektywnym rozumieniem wartości, przyjmuje formułę najwyższego dobra, ale bierze pod uwagę partykularny aspekt ich odczytywania. W etyce tej odrzuca się retorykę przymusu i uznaje wartość podmiotowej wolności. Wartości są bytami intuitywnymi, odmiennie odczytywanymi, w zależności od czasu i tradycji, z którymi są związane. Dlatego Taylor postulował badanie tradycji judeochrześcijańskiej w celu wydobycia zapisanych w niej treści aksjologicznych; poszukiwał kulturowego archetypu idei godności osoby ludzkiej. MacIntyre wrócił do koncepcji prawa naturalnego i starał się określić to, co wyznacza granice ludzkich wyborów moralnych. Przyznanie podmiotowi prawa wolnego wyboru nie oznacza aprobaty wszystkich sposobów realizacji wartości; są bowiem i takie, które naruszają godność osoby ludzkiej. Trudno nam przyjąć perspektywę ogólną, ponieważ jesteśmy zanurzeni w partykularne tradycje. Z kolei Hick zestawiał z sobą różne wyznania religijne w celu wyodrębnienia i porównania zawartych w nich treści, składających się na „złotą zasadę” etyczną. Jej punkt odniesienia stanowi idea człowieczeństwa — *homo humanus*, wyrażana w specyficzny sposób w różnych tradycjach.

Wielość orientacji aksjologicznych

Etyka nowożytna w niektórych swych nurtach wielokrotnie angażowała się w dyskusje na temat niezależności sfery ludzkiej moralności od przekonań religijnych. Ta sprawa nie została ostatecznie rozstrzygnięta⁹⁸. Jednak współcześnie nie chodzi już o rozważanie kolejnej wersji sporu między etyką świecką a etyką religijną bądź etyką a teologią, ale o poszerzenie zakresu refleksji nad wymiarem etycznym zawartym w przekonaniach religijnych. Jedno z kluczowych zadań współczesnej filozofii religii polega na poszukiwaniu teorii etyki uniwersalnej, godzącej uznanie powszechnych i pryncypialnych wartości z aprobatą wielości sposobów ich rozumienia. Opozycja uniwersalne ↔ partykularne jest elementem sytuacji moralnej, kiedy

⁹⁸ Por. S.C. Crawford: *World Religions and Global Ethics...*, s. 3—18.

z jednej strony podmiot staje w obliczu obiektywnych wartości i wynikających z nich zasad etycznych, a z drugiej — wobec złożoności i różnorodności sytuacji, w jakich uczestniczy. Złożoność ta pogłębia się na skutek globalnego spotkania między kulturami, które za pośrednictwem swych przedstawicieli wnoszą nowe formy wrażliwości moralnej i nowe modele argumentacji. Sedno moralnych sporów o wartości tkwi w konieczności rozwiązywania konfliktów między ogólnymi przesłankami aksjologicznymi a wymogami takiego układu (systemu) wartości, jaki w danej sytuacji uznajemy za najlepszy. Tym sposobem unikamy dwóch skrajności: dogmatyzmu, charakteryzującego się negatywnym nastawieniem do odmiennych orientacji aksjologicznych, i relatywizmu, który te odmienności traktuje jak normę, nie szukając głębszych, obiektywnych podstaw świata wartości. Chodzi zatem o wypracowanie stanowiska, w którym uznaje się wielość typów wrażliwości moralnej, a jednocześnie poszukuje jednego zbioru wartości konstytuujących sens człowieczeństwa i zasad etycznych, które go bronią⁹⁹.

W związku z tym należy uznać, że wszystkie wielkie tradycje religijne i kultura laicka zawierają elementy dobra, które można odpowiednio wyeksponować i porównać z sobą. Należy dodać, że bez intuicji wartości najwyższej niemożliwe okazuje się hierarchizowanie wartości, gdyż zostają one umieszczone w płaszczyźnie horyzontalnej, a ich urzeczywistnianie staje się wypadkową jednostkowych lub grupowych preferencji bądź okazjonalnych konsensusów. Wyodrębnianie przesłania etycznego w różnych religiach/kulturach powinno się wiązać z budzeniem wrażliwości na godność osobową każdego człowieka. Zachowuje ważność Kantowski imperatyw praktyczny i wiążący się z nim postulat, by traktować osobę zawsze jako cel, a nigdy nie traktować jej jako środka prowadzącego do celu. Nośnikiem świętości człowieczeństwa jest nie gatunek ludzki, lecz każda indywidualna osoba. I to ona musi być przedmiotem afirmacji. W zglobalizowanym świecie ludzie tworzą społeczności powiązane różnymi zależnościami. Autentyczna wspólnota osób nie może powstać bez uznania wartości uniwersalnych — niezależnie od tego, czy mówimy o społeczności mono- czy wielokulturowej.

Rezygnacja z transcendentnego uzasadnienia racji etycznych prowadzi nie tylko do odrzucenia autorytetów i supranaturalnych norm, ale także do niebezpiecznej redukcji pryncypiów aksjologiczno-etycznych. Współcześnie przyjmuje się, że etyczność zawiera w sobie do-

⁹⁹ Por. J. Dupuis: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Tłum. S. Obirek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003, s. 101—103.

browolność: możemy podjąć wynikające z niej zobowiązanie moralne lub je odrzucić. Afirmacja prawa autonomii osoby wiąże się z uznaniem tych wartości i zasad etycznych, które są ważne dla stabilności ładu społecznego. Jeżeli jesteśmy istotami rozumnymi i wrażliwymi na obiektywne wartości, owe normy będą zabraniały pozbawiania życia drugiego człowieka, wyrządzania mu cielesnej i psychicznej szkody bądź naruszania jego prywatnej własności. Odrzucenie normatywnego pluralizmu aksjologicznego i związanej z nim wartości tolerancji często staje się źródłem przemocy. Należy uznać, że uzasadniona i dopuszczalna jest różnorodność form wrażliwości moralnej, pod warunkiem że nie naruszają one norm wyższego rzędu. Te ostatnie w tradycjach religijnych są traktowane jako ustanowione przez Boga (Absolut), są transcendentne wobec praw ludzkich, ponieważ przekraczają wszelkie umowy społeczne. Ale o ich słuszności ostatecznie decyduje to, czy bronią „dobra ludzkiego” (*anthropinon agathon*), czy też nie. Dobro to jest źródłowo nastawione na afirmację godności osoby ludzkiej. Należy zgodzić się z MacIntyre’em, że na straży tego dobra stoi negatywna norma prawa naturalnego, kategorycznie zabraniająca dokonywania takich czynów, które przynoszą krzywdę osobie dokonującej wyborów i innym ludziom. Dlatego niektóre reguły religijno-etyczne niższego rzędu, często uwarunkowane kontekstem obyczajowym i historycznym, należy odrzucić¹⁰⁰. Chodzi głównie o te wskazania, które uzasadniają kastowy podział społeczeństwa, prowadzenie wojen religijnych, dyskryminację mniejszości etnicznych i religijnych czy poniżanie osób niepełnosprawnych fizycznie i umysłowo. „Etyka świętości”, o której pisał Hick, stoi na straży dobra ludzkiego. Obecnie ważną rolę odgrywa kształtowanie wrażliwości aksjologicznej na owo dobro oraz negacja zjawisk związanych z wyrządzaniem krzywdy innym osobom. Rozwijanie wrażliwości powinno dokonywać się w ramach narracji zawartych w różnych tradycjach religijnych. Jeżeli uda się zasadniczy sens przesłania aksjologiczno-etycznego wyrazić w przestrzeni dialogu, w którym biorą udział osoby mające wiedzę z zakresu filozofii, psychologii, teologii i religioznawstwa, cechujące się zrozumieniem złożoności sytuacji ludzkich, to może dojść do wypracowania realnej płaszczyzny spotkania między przedstawicielami różnych wyznań. W debacie tej należy uwzględnić faktyczny stan realizacji wartości w danej kulturze, jak również określenie

¹⁰⁰ Por.: K. T a r n o w s k i: *Kilka słów o terroryzmie*. „Znak” 2004, nr 12 (595), s. 5—12; I d e m: *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2005, s. 87—90.

tego, jak powinny być urzeczywistniane inne wartości w odniesieniu do dobra, jakim jest godność osoby ludzkiej.

Za J. Hickiem należy uznać, że wyrazem uniwersalnej podstawy zawartej w wielkich tradycjach religijnych jest „złota zasada” etyczna (*agápe-karuna*). Należy ją traktować jako przesłankę etyki ponadkonfesyjnej, którą mogliby zaakceptować także ci, którzy nie wpisują się w jakiekolwiek wyznanie, ale uznają ważność założenia metateoretycznego w obrębie uznawanej przez siebie argumentacji etycznej. W wydany w 2007 roku *Liście 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa* czytamy: „Podczas gdy islam i chrześcijaństwo są religiami wyraźnie różniącymi się od siebie — i nie pomniejszając niektórych z ich formalnych różnic — jasne jest, że »dwa największe przykazania« [przykazania miłości Boga i bliźniego — M.W.] stanowią obszar wspólnej przestrzeni i łącznik między Koranem, Torą i Nowym Testamentem”¹⁰¹. Ta wypowiedź potwierdza wcześniejszą tezę, że u źródeł etyki głównych tradycji religijnych tkwi „złota zasada” etyczna. Jej zaaprobowanie przez wyznawców różnych orientacji światopoglądowych przyczynia się do łagodzenia konfliktów, skrajnych postaci rywalizacji między grupami oraz umożliwia w miarę zgodną współegzystencję różnych grup. Z czasem mogłoby to prowadzić do wspólnych działań dotyczących chociażby ochrony środowiska czy wymierzonych przeciwko postępującemu ubóstwu, strukturalnej biedzie, przemocy, terroryzmowi, a także objąć sferę pomocy medycznej dla znaczącej części ludzkiej populacji, która takiej pomocy w dalszym ciągu jest pozbawiona. Pytając o źródła uniwersalności zasad aksjologiczno-etycznych, powinniśmy rozważyć, w jakim stopniu nasze odczytanie zasad zbliża się do rozumienia charakterystycznego dla innych tradycji. Idąc tym tropem, należy przyjąć, że wszystkie tradycje wnoszą coś oryginalnego do dyskursu na temat struktury i złożoności porządku aksjologicznego.

Zadanie etyki aksjologicznej polega obecnie na Gadamerowskiej „fuzji horyzontów”, czyli na przekraczaniu granic między tym, co swoje i obce, prywatne i społeczne, indywidualne i powszechne. Proces hermeneutycznego rozumienia wartości prowadzi do pokonywania duchowego dystansu między ludźmi, kulturami i religiami. Akceptując perspektywę przygodności i historyczności naszego obrazu świata, musimy uznać, że wypracowana w określonej tradycji partykularna interpretacja rzeczywistości nie ma charakteru ostatecznego. Nie

¹⁰¹ List 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa: *Jednakowe słowo dla nas i dla was*. Tłum. A. Skowron-Nalborczyk, S. Gródź. „Więź” 2008, nr 1 (591), s. 49.

podważa to jednak sensowności poszukiwania obiektywnych racji aksjologiczno-etycznych oraz ideału bezstronności. Za Taylorem należy uznać, że etyka, aby wyjść poza granice czystej teorii, musi się odwołać do tego, co wewnętrzne w człowieku, oraz do „przestrzeni aksjologicznej”, umożliwiającej „mocne wartościowanie” i wybór między dobrami z różnych poziomów¹⁰². Warunkiem rozumienia i oceny wielości (sytuacji, zdarzeń, postaw, poglądów) jest przyjęta w postaci „presupozycji absolutnej” idea miary. O sposobie artykulacji tej miary decyduje obrany model argumentacji etycznej. Chcąc zyskać intersubiektywne uprawomocnienie sądów na temat tego, co uniwersalnie dobre i godne afirmacji, musimy się nastawić na dialog. Nawet wtedy, gdy wiąże się to ze sporami i z napięciami, które takim spotkaniom towarzyszą. W każdej z wielkich tradycji religijnych zawarta jest idea ładu aksjologicznego i to ona może stanowić punkt wyjścia dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Takie wartości, jak: uczciwość, szczerowość, szczodrość, życzliwość, mądrość, przyjaźń, pokora, cierpliwość, prawdomówność, współczucie okazywane cierpiącym, mają charakter uniwersalny. Można jednak mówić o pewnych odmiennościach — w kulturze Zachodu, opartej na tradycji judeochrześcijańskiej, ceni się samodzielność, zaradność, oszczędność, natomiast w hinduizmie, taoizmie, buddyzmie czy islamie wyróżnia się przede wszystkim wzajemność, współzależność i darowizny na rzecz innych. Odmiennność ta stanowi podstawę różnych typów wrażliwości moralnej, ujawniających się w ramach jednej kultury lub w rodzinach kultur. Badanie tych odmienności może być przedmiotem odrębnych, szczegółowych analiz¹⁰³.

Skomplikowaną kwestią okazuje się ustalenie relacji między wartością podstawową, jaką jest godność osoby ludzkiej, a różnorodnością konfiguracji i zależności, jakie mogą się ujawnić w obrębie preferowanego zgodnie z daną tradycją układu wartości. Konfiguracje te przy-

¹⁰² Por. P. Selznick: *Osobowość a zobowiązania moralne*. Tłum. P. Rymarczyk. W: *Komunitarianie...*, s. 263—282. Philip Selznick opozycje uniwersalne ⇔ partykularne traktował jako biegunowe przeciwieństwo, które prowadziło do powstania zbioru reguł, niedających się pogodzić. W przekonaniu autora niniejszej pracy przenikanie się tych dwóch perspektyw stanowi kluczowy element stanowiska pluralizmu aksjologicznego.

¹⁰³ Przykładem może być praca zbiorowa *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*. Red. P. Morgan, C. Lawton. Tłum. D. Chabrajńska. Warszawa: PAX, 2007. W pracy autorzy zestawiają zawarte w hinduizmie, buddyzmie, sikhizmie, judaizmie, chrześcijaństwie i islamie normy etyczne dotyczące życia prywatnego, małżeństwa, rodziny, wartości ludzkiego życia, winy moralnej, kary, postawy wobec przedstawicieli innych wyznań i grup etnicznych oraz oceny zjawisk związanych z globalizacją.

bierają postać orientacji aksjologicznych bądź odmiennych etosów moralnych. Trudność tę potęguje fakt, że niektóre wartości stanowią podstawę realizacji innych wartości; uznanie jednych pozwala urzeczywistniać wartości z innego poziomu. Jeżeli uznamy wartość wolności za podstawową względem wartości hedonistycznych i użytkowych, to jednocześnie musimy zgodzić się na wielość sposobów ich urzeczywistniania. Są jednak takie realizacje wolności, które przynoszą krzywdę innym. Wówczas godność osoby ludzkiej zawarta w nas i w innych wyznacza granicę, której w żadnym wypadku nie wolno przekraczać. Inne trudności wynikają między innymi z różnicy w rozumieniu wartości przez osoby o odmiennej wrażliwości moralnej czy odmiennych potrzebach realizacji życia autentycznego. Poszukiwanie zbieżnego odczytania ładu aksjologicznego nie wynika z tego, co wszyscy akceptują lub co zazwyczaj znajduje wyraz w kodeksach, oficjalnych dokumentach, czy wreszcie w debatach prowadzonych w mediach. Ten pierwszy wymiar rozwija się w procesie autorefleksji, konfrontacji z poglądami innych, w dialogu międzykulturowym, ten drugi jest przeważnie narzucany przez instytucje bądź sztucznie kreowany w środkach masowego przekazu, a często bywa także podporządkowany celom politycznym i marketingowym¹⁰⁴.

Niekiedy odmienności są wyrazem zawężenia perspektywy aksjologicznej i prowadzą do dominacji wartości określonego typu (materiałnych, użytecznych, dotyczących życia i zdrowia, wspólnotowych, intelektualnych, *stricte* religijnych bądź autokreacjonistycznych). Wydaje się wówczas, że to jednostka autonomicznie wybiera jedną z orientacji w taki sposób, w jaki wybiera się towar z półki sklepowej. Nie wymaga to żadnej konsekwencji, w każdej chwili można dokonać zmiany wcześniejszego wyboru, czyli zmienić orientację na inną. Takie wartości jak stałość i przewidywalność stanowią niepotrzebny balast, ponieważ decyzje podejmuje się na zasadzie chwilowego kaprysu. Brak punktów odniesienia sprawia, że najczęściej wybiera się to, co ma atrakcyjniejszą formę, lub to, co wybierają inni. Pomimo presji kultury masowej poszukujemy jednak rzeczy trwalszych, napełniających nasze życie głębszymi treściami aksjologicznymi. Znajdujemy je w narracjach, które odnoszą nas do dobra bezwzględnego, niedającego się zredukować do czegoś przyjemnego bądź użytecznego¹⁰⁵. Chodzi o takie narracje kulturowe, które odślanają

¹⁰⁴ Por. R. Wiśniewski: *Problemy i drogi hierarchizowania wartości*. W: *Wartości — tradycja i współczesność...*, s. 91—104.

¹⁰⁵ Por. B. Waldenfels: *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2002, s. 87—88.

przed nami wartość człowieczeństwa, stanowiącego nieusuwalne pryncypium dla wszelkich wartości i powinności, jakie mamy wobec siebie, innych ludzi oraz świata przyrody. W ujęciu historycznym rozumienie człowieczeństwa jest wkomponowane w ludzkie pojmowanie *sacrum*. Należy się jednak zgodzić z tym, że w kulturze funkcjonują obok siebie konfesyjne i niekonfesyjne sposoby przedstawiania tego, co święte. Analiza fenomenu etyczności związanego z różnymi tradycjami religijnymi prowadzi, po pierwsze, do wyakcentowania potrzeby docenienia tej różnorodności, a po drugie, do uznania pryncypium etycznego, w którym zawarte jest odniesienie do uniwersalnych wartości, ze szczególnym uwzględnieniem godności osoby ludzkiej.

Pluralizm aksjologiczny a pluralizm religijny

Nie można wkroczyć na teren autentycznego dialogu religijnego bez samokrytycznego wejrzenia w siebie.

R. Panikkar: *Religie świata w dialogu*

Termin „pluralizm religijny” jest określeniem stanowiska w filozofii religii, które powstało w rezultacie analiz porównawczych głównych historycznych tradycji religijnych, w których sformułowano tezy dotyczące istoty Boga, sfery *sacrum* oraz człowieka, rozumianego w tym wypadku jako *homo religiosus*. Stanowisko to podzielają niektórzy współcześni teologowie, religioznawcy i filozofowie religii, związani głównie z nurtem anglosaskim. Z jednej strony chodzi o stwierdzenie i opisanie faktu wielości przekonań, doświadczeń i form przedstawiania rzeczywistości *sacrum* (aspekt deskryptywny), a z drugiej — o przedstawienie teoretycznego modelu służącego uporządkowaniu tej różnorodności (aspekt normatywny)¹. W znaczeniu normatywnym pluralizm religijny dystansuje się wobec monizmu kulturowego oraz konfesyjnego ekskluzywizmu, w którym uznaje się prawdziwość jednej religii, a jednocześnie podważa prawdziwość innych. Pluraliści poszukują uniwersalnego wymiaru myślenia religijnego. Kluczową rolę odgrywa tu jednak pytanie, które należy postawić wcześniej: czy filozofia europejska, związana z tradycją judeo-chrześcijańską, wypracowała terminologię transkulturową, deskryptywną i teoretyczną, „pasującą” do wszystkich możliwych postaci religii: racjonalnych i irracjonalnych, mono- i politeistycznych, pogaństwa, magii, zabobonu, herezji, sekt, synkretyzmu, pseudoreligii? Je-

¹ Por.: K. Kondrat: *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2002, s. 217; P. Byrne: *Religion and the Religions*. In: *The Study of Religion, Traditional and New Religion*. Eds. S. Sutherland and another. London: The Macmillan Press Ltd., 1991, s. 9—10.

zeli tak, to czy obejmuje ona wypowiedzi językowe, opis uczuć, zachowań rytualnych, uroczystych i codziennych itd., pozwalających odróżnić je od zjawisk pseudoreligijnych? Odpowiedź jest negatywna: do tej pory nie wypracowano zadowalającego wszystkich badaczy, teoretycznego modelu przedstawiania różnych aspektów religijnego obrazu świata. Wiele zależy od przedzałożeń wynikających z paradygmatu naukowego bądź filozoficznego, do którego badacz się odwołuje². Paradygmat ten z kolei jest uwarunkowany perspektywą badawczą (przesłankami metodologicznymi) lub specyfiką danej dyscypliny. Czy jest to teologia, oceniająca inne religie z punktu widzenia własnej tradycji, czy raczej filozofia religii, która pyta o istotę zjawiska, zachowując bezstronność w ocenie prawdziwości tez religijnych, czy może socjologia religii, badająca przejawy form życia religijnego, lub historia religii, która analizuje ewolucję myślenia religijnego w ramach określonej tradycji? Poznanie innych religii dokonuje się zawsze z perspektywy własnej tradycji, ponieważ to z niej czerpiemy pojęcia i towarzyszące im znaczenia, służące do opisu faktu wielości religii, a także wyznaczenia ich wspólnej płaszczyzny³. Takie podejście narzuca się z pewną oczywistością, co nie oznacza, że dialog oparty na języku i sposobie przedstawiania *sacrum*, wypracowany w jednej tradycji, przyniesie zamierzone skutki i wpłynie na poprawę kontaktów między zwolennikami różnych wyznań — ułatwi porozumienie między nimi i wzajemny szacunek.

Wydaje się, że budowanie płaszczyzny spotkania między tradycjami związane jest z poszukiwaniem nowego języka bądź reinterpretacją dotychczas używanych terminów. Określając formalne i językowe warunki dialogu, anglosascy przedstawiciele pluralizmu religijnego korzystali z różnych inspiracji. W koncepcji Hicka znajdujemy odwołania do treści charakterystycznych dla chrześcijaństwa, hinduizmu, buddyzmu, którym autor nadawał nowe znaczenie, np. tworząc zlepek pojęć: *agápe-karuna*, bądź też „zbawienie/wyzwolenie”. W swym zasadniczym wymiarze postawiona przezeń „hipoteza pluralizmu religijnego” nie polegała jedynie na eksponowaniu różnic, ale artykulacji tego, co łączy różne tradycje. Analiza problemów związanych z zagadnieniem pluralizmu religijnego prowadziła go do sformu-

² Por.: A. Bronk: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*. Lublin: TN KUL, 1996, s. 81; Idem: *Człowiek wobec faktu wielości i złożoności zjawisk religijnych*. W: *Nauka — światopogląd — religia*. Red. Z. Zdybicka. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1989, s. 111–119.

³ Por. E. Sakowicz: *Dialog międzyreligijny — podstawy i perspektywy*. W: *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*. Red. A. Wańka. Szczecin: Wydawnictwo USz, 2004, s. 126–127.

lowania tezy o budowaniu płaszczyzny zbliżenia między wyznaniem opartego na podobnym rozumieniu wartości. Nie chodzi tu o określoną koncepcję ładu aksjologicznego, raczej o pewną zbieżność intuicji. Przyjmowany przez Hicka normatywny pluralizm religijny jednocześnie wzmacnia tezę pluralizmu aksjologicznego. Z analiz porównawczych różnych tradycji wynika, że sposób pojmowania (wartości) dóbr konstytutywnych dla danej tradycji zależy od sposobu rozumienia tego, czemu przypisuje się boskie (ponadnaturalne) konotacje⁴. Analiza pojęcia „boskość” pozwala na wyróżnienie w nim dwóch potencjałów: tego, który jest nieuwarunkowany — to rodzaj absolutnej podstawy, o której mamy wiedzę intuicyjną, oraz uwarunkowanego, zależnego od zmieniającego się kulturowego obrazu świata. Określona formuła interpretacji najwyższego dobra jest związana z dychotomicznym rozumieniem *sacrum*.

Aby należycie rozpatrzyć ujęcie świata wartości w odniesieniu do myślenia religijnego, należy skrupulatnie przeanalizować sformułowaną przez Hicka „hipotezę pluralizmu religijnego” oraz „zasadę różnorodności”, o której pisał Taylor. Ta ostatnia stanowi praktyczne zastosowanie koncepcji pluralizmu aksjologicznego do tworzenia filozoficznych podstaw idei współżycia osób, wywodzących się z różnych tradycji religijnych. Nasuwa się pytanie: czy przedstawiciele różnych wyznań mogą tworzyć wspólnotę polityczną (społeczność lokalną, państwo) nastawioną na realizację celów praktycznych? Trudno tu o jednoznaczne odpowiedzi. Nie chodzi o budowanie ujednoliconego świata, dzielającego te same wierzenia, strategie na życie, gusty estetyczne, model ładu politycznego czy przyjmującego jeden sposób myślenia. Raczej o namysł nad tym, co może łączyć przedstawicieli różnych wyznań, przy jednoczesnej akceptacji wielości religijnej i różnorodności kulturowej⁵.

Koncepcja pluralistycznej filozofii religii

John H. Hick proponował, by wobec faktu wielości religii przyjąć hipotezę pluralistyczną (*pluralistic hypothesis*). W jednym z pierw-

⁴ Por. J. Dupuis: *The Christological Debate in the Context of Religious Plurality*. „Catholic International” 1991, vol. 2, no 11, s. 541–544.

⁵ Por. G. D’Costa: *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986, s. 17–19.

szych artykułów na ten temat, zatytułowanym *The Copernican Revolution in Theology*, zakwestionował tezę o wyjątkowości Objawienia chrześcijańskiego i przyjął nową — o wielości równoprawnych dróg, które prowadzą człowieka do Boga. Uznał, że pluralistyczna koncepcja religii stanowi uwieńczenie rozwoju tradycji judeochrześcijańskiej w drodze od ekskluzywizmu, który eksponował wyjątkowy i niepowtarzalny charakter religii chrześcijańskiej, oraz inkluzywizmu, który szukał śladów objawienia Chrystusa w innych religiach, traktując je jako rodzaj „chrześcijaństwa anonimowego”⁶. W pracy *An Interpretation of Religion* Hick uznał, że objawienie podstawowe dokonało się w Rzeczywistości Ostatecznej, w wymiarze noumenalnym, natomiast wyznawcy różnych religii poznają je w postaci wielu objawień fenomenalnych. Hick skorzystał tu z Kantowskiego rozróżnienia na *noumen*, rzeczywistość samą w sobie, dla nas niepoznawalną, i *fenomen*, czyli sposób przejawiania się rzeczy samej w sobie. Wprowadził rozróżnienie na *Real an sich* (analogia do Kantowskiego *Ding an Sich*) — Boską Rzeczywistość noumenalną (ostateczną) i *Real pro nobis* — Boską Rzeczywistość fenomenalną. *Real an sich* jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, może być jednak doświadczana w wielu różnych fenomenach religijnych⁷. Jeżeli cokolwiek wiemy o Rzeczywistości Ostatecznej, to jedynie na podstawie naszych doświadczeń i aktywnej pracy intelektu. Idąc tropem filozofa z Królewca, brytyjski filozof religii twierdził, że informacje ze świata zmysłowego przechodzą przez czyste formy *a priori* czasu i przestrzeni, następnie interpretowane są przy użyciu kategorii intelektu, który łączy rozproszone informacje, otrzymywane ze sfery zmysłów, w syntetyczną i uporządkowaną całość. Ostatnią instancją poznawczą jest rozum, który dzięki ideom regulatywnym (duszy, kosmosu, Boga) nadaje całościowy sens ludzkiej wiedzy o świecie.

Poznanie Rzeczywistości Ostatecznej jest możliwe dzięki doświadczeniu związanemu z religijną interpretacją świata. Zgodnie z tym, co autor pracy napisał wcześniej, Hick uznał, że poznanie faktów

⁶ Określenie „chrześcijaństwo anonimowe” pochodzi od niemieckiego teologa Karla Rahnera. Por.: K. Rahner: *Chrześcijaństwo anonimowe*. W: K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa: PAX, 1987, s. 60—61; K. Rahner: *Religie niechrześcijańskie*. W: K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny...*, s. 388—390.

⁷ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven: The Macmillan Press Ltd., 1989, s. 239—240. Tutaj należy zauważyć, że Kant nie mówił o Bogu w sensie fenomenalnym i Bogu w sensie noumenalnym. Terminy „noumen” i „fenomen” służyły mu do odróżnienia sfery poznania zmysłowego i intelektualnego od tego, co wykracza poza granice podmiotu.

wiąże się z ich interpretacją. W odniesieniu do doświadczeń religijnych chodzi o to, w jaki sposób i kto je zinterpretuje⁸. Zatem proces rozumienia zależy od przyjętych wcześniej założeń, czyli od przynależności do określonej tradycji interpretacyjnej, w której uznaje się pewien religijny pogląd na świat. To, co boskie i nieskończone, zostaje przedstawione w uwarunkowanej przez kulturę postaci. Dlatego *Real an sich* stanowi „konieczny postulat ludzkiego pluralistycznego życia religijnego” (*necessary postulate of the pluralistic religious life humanity*). Jego manifestacje przyjmują postacie personalne (*personal*) bądź niepersonalne (*impersonal*)⁹. To rozróżnienie na *Real an sich* i *Real pro nobis* wydobywa dwa aspekty: religijny i ontologiczny. W sensie religijnym wyrażnia przedmiot wiary — jest nim przede wszystkim Bóg jako *Real an sich*, rozumiany w sposób ponadkonfesyjny. Taka koncepcja Boga pozwala na uzasadnienie pewnej postaci sceptycyzmu religijnego, dzięki któremu możemy zachować swoje przekonania religijne, a jednocześnie poddawać krytyce ludzkie wyobrażenia o nim. Chroni nas to przed bałwochwalczym uwielbieniem dla imaginacyjnych wyobrażeń na jego temat. W sensie ontologicznym zakłada realne istnienie Boga, a jednocześnie dopuszcza wielość sposobów jego przejawiania się.

We wcześniejszym okresie aktywności pisarskiej Hicka (*Faith and Knowledge*), podobnie jak w filozoficznym dorobku Kanta, idea Boga stanowiła gwarant jedności podmiotowego obrazu świata. Później, gdy głównym przedmiotem zainteresowania Hicka stało się uzasadnienie tezy pluralizmu religijnego, musiał modyfikować wcześniejsze rozstrzygnięcia i odrzucił Kantowski sposób rozumienia idei Boga. Bóg jako Rzeczywistość Ostateczna nie może być apriorycznym, „koniecznym postulatem” rozumu, a jednocześnie być poznawany na drodze doświadczalnej. Prowadzi to do nakładania się na siebie dwóch porządków poznania: tego, który jest *a priori*, z tym, który pochodzi z empirii. Hick zdawał sobie sprawę, że odchodzi od koncepcji Kanta, ale próbował znaleźć analogię między ideą Boga, wpisaną w ludzki umysł, i Bogiem rozumianym jako rzecz sama w sobie. Twierdził, że „*Real an sich* jest postulowanym przedzałożeniem doświadczenia religijnego i religijnego życia, podczas gdy bogowie, doświadczani mistycznie jako brahman, śunjata i inni, są fenomenal-

⁸ Por. ibidem, s. 245. Por. B. Welte: *Filozofia religii*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1996, s. 142. Stamtąd pochodzi fragment: „Wkraczając w swej epifanii w warunki skończoności, rzeczywistość nieskończona staje się kształtem. Staje się wydarzeniową jednością konkretnej różnorodności objawiających działań”.

⁹ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 249; Idem: *Problems of Religious of Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., s. 98—99.

nymi manifestacjami *Real* ujawniającymi się w obrębie określonych doświadczeń religijnych”¹⁰. Wynika z tego, że boska rzeczywistość noumenalna jest ujmowana teoretycznie na wiele sposobów, w zależności od uwarunkowań mentalnych czy tradycji religijnej. Hick stosował w tym wypadku zwrot *Real in the singular*, co oznacza „Rzeczywistość jednostkową”, pojmowaną w sensie nienumerycznym jako jedna, choć jej fenomenalnych przedstawień może być wiele. Te przedstawienia brytyjski filozof przyrównał do „kategorii” lub „kategorii analogicznych” (*category-analogous*). W odróżnieniu wszakże od kategorii Kantowskich nie są one uniwersalne i niezmiennie, lecz zależą od uwarunkowań kulturowych i historycznych, w których zostały sformułowane. W różnych tradycjach religijnych mają one postać personalną lub niepersonalną, i można je określić jako partykularne odczytania obecności *Real an sich*. Wyraża się je za pomocą schematów kategorialnych, wynikających z form kulturowych. Dwie podstawowe kategorie wyrażające Rzeczywistość Ostateczną to: pojęcie Boga jako Osoby, występującego w teistycznej formie doświadczenia religijnego (np. jako Bóg Izraela, Trójca Święta, Sziwa, Wisznu, Brahma w niektórych nurtach hinduizmu, Allah), oraz pojęcie Absolutu, ujawniające się w nieisteistycznej (niepersonalnej) formie (takie jak *atman*, *nirwana*, *śunjata*). Relacje między nimi są komplementarne, nie zaś wykluczające się. Te kategorie mają charakter modeli, które mogą tłumaczyć to samo zjawisko w różny sposób, podobnie jak komplementarne wobec siebie są dwie fizyczne teorie wyjaśniające naturę światła: falowa i korpuskularna¹¹. W swych teistycznych formach boska Rzeczywistość składa się z rozmaitych „person”. Każda z nich stanowi wyraz doświadczeń wspólnoty, odczytanych przez pryzmat danej tradycji. „Boskie persony” są idealizacjami (wytworami intelektu), które powstają w obrębie określonej wspólnoty wyznaniowej. Tworzą się one w przestrzeni interakcji (*at the interface*) między realną Rzeczywistością Ostateczną i jej ludzkimi przedstawieniami. Hick nie wątpił o realności *Real an sich*, ale twierdził, że przedstawienia te są wyrażane w języku symboli i metafor.

W celu uzasadnienia możliwości przeprowadzenia analiz porównawczych różnych tradycji religijnych Hick odwołał się do filozofii transcendentalnej Kanta, ale także do koncepcji „podobieństwa rodzinnego wyrażen” (*family-resemblance*), której autorstwo przypisuje

¹⁰ J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 24.

¹¹ Por.: ibidem, s. 245; I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN, 1957, s. 167—183.

się Ludwigowi Wittgensteinowi z okresu *Dociekań filozoficznych*¹². Zaproponowana przez Hicka teoria analizy nie polegała na zestawianiu obok siebie określonych wyznań w ich doktrynalnej „całości”, ale na porównywaniu wybranych aspektów. Otrzymujemy w ten sposób obraz wzajemnie na siebie zachodzących i krzyżujących się podobieństw. Autor *An Interpretation of Religion* podawał przykład, że dla wielu religii charakterystyczny jest kult „najwyższej niewidzialnej mocy” (*higher unseen power*), ale tego rodzaju kult nie występuje w buddyzmie *theravada* ani w konfucjanizmie. Wtedy cech podobieństwa należałoby szukać w innych punktach styknych, przykładowo w wiedzy na temat natury człowieka i świata, w pytaniu o sens ludzkiego życia, w ukazywaniu dróg prowadzących człowieka do wyzwolenia ze stanu cierpienia¹³. Niektóre religie można porównywać z sobą pod względem zawartej w nich idei Boga osobowego, np. koncepcje Boga Molocha na starożytnym Wschodzie z religiami monotelistycznymi. Tego typu analizy gubią jednak specyfikę myślenia o religii jako o całościowym, historycznie ukształtowanym fenomenie. Sprecyzowania wymaga idea owej religijnej „całości”, skoro wykracza ona poza kategorie ludzkiego umysłu. W kolejnych pracach Hick próbował sprecyzować rozumienie tej całości. W książce *Piąty wymiar...* uznał, że wszystkie tradycje religijne z własnymi tekstami świętymi, formami doświadczenia religijnego, systemami wierzeń, rytuałami, wzorami osobowymi świętych, pamięcią wspólnotową, formami ekspresji, sztuką sakralną, zwyczajami tworzą pewną „całość”, zawierającą różne odpowiedzi człowieka na pytanie o Rzeczywistość Ostateczną. Religie składają się z trzech poziomów ludzkich przedstawień dotyczących sfery *sacrum*: pierwszy jest intuicyjny — odnosi się do wypowiedzi na temat Rzeczywistości Ostatecznej, drugi — spekulatywny, dotyczy wyobrażeń o losach duszy po śmierci, trzeci to stopień kulturowy — obejmuje rytuały oraz zwyczaje religijne¹⁴. Na każdym z tych poziomów występują różnice doktrynalne, na poziomie spekulatywnym wiążą się one z wypowiedziami religijnymi, które są otwarte na analizę krytyczną. Na poziomie kulturalnym wypowiedzi

¹² Kategorie „podobieństwa rodzinnego” w odniesieniu do badania podobnych aspektów relacji między religiami zastosował między innymi Peter Byrne: *Religion and the Religions...*, s. 15–17.

¹³ Por.: J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 3–5; G. Chrzanowski: *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. W: J. Hick: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tłum. J. Grzegorzcyk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005, s. 5–25.

¹⁴ Por.: J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 135; I d e m: *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*. „Faith and Philosophy” 1997, no 14, s. 277–286.

te stanowią wyraz różnych sposobów samorealizacji człowieka. Poziomy drugi i trzeci mają charakter dyskursywny, natomiast pierwszy wychodzi poza granice dyskursu. Czym w takim razie jest wyróżniona wcześniej całość? Wydaje się, ma ona charakter intuicyjny i symboliczny.

Doceniając Hicka za wysiłek budowania podstaw dialogu międzyreligijnego (ogólna idea pluralizmu religijnego jest słuszna), można mieć zastrzeżenia co do metodologicznej procedury jego uzasadnienia. Dla filozofa z Królewca idea Boga była ideą regulatywną (w odniesieniu do czystego rozumu teoretycznego), użyteczną z powodu zachowania spójności wiedzy, oraz ideą postulatyczną (w odniesieniu do czystego rozumu praktycznego), potrzebną do uzasadnienia tezy o istnieniu jednego, powszechnie obowiązującego prawa moralnego. Hick, wprowadzając rozróżnienie na Boga w sensie noumenalnym i Boga w jego fenomenalnych przedstawieniach, skorzystał jedynie z terminologii Kanta. Dzięki rozróżnieniu *fenomen/noumen* chciał pogodzić pluralistyczną różnorodność myślenia o Bogu („Bóg dla nas”) z ideą Boga nieuwarunkowanego („Bóg w sobie”), wykraczającego poza granice poznania. Tym samym Hick powtórzył klasyczną tezę wszystkich wielkich religii, z której wynika, że to Bóg jest inicjatorem Objawienia, a człowiek podmiotem, który to Objawienie poznaje i przedstawia na miarę swych możliwości. W koncepcji Kanta jednak Bóg to idea *a priori* wykraczająca poza czas i przestrzeń, a więc poza historię i kulturę. Ten ahistorycyzm sprawia, że trudno tu uwzględnić dynamizm zmiany sposobów myślenia o Bogu oraz perspektywę historyczną w rozumieniu *homo religiosus*. W późnych pismach, szczególnie w pracy *Piąty wymiar...*, Hick uwzględnił kontekst historyczny i kulturowy dotyczący różnych przedstawień Boga, związanych z określonymi tradycjami religijnymi.

Chcąc uwiarygodnić hipotezę pluralizmu religijnego, autor *An Interpretation of Religion* mógł odwołać się do koncepcji Friedricha Wilhelma J. Schellinga, w której istotne miejsce zajmuje myśl dotycząca oddzielenia dwóch sposobów rozumienia Absolutu¹⁵. Jest to tym bar-

¹⁵ Kenneth Rose zarzucał Hickowi między innymi niewłaściwe zastosowanie dystrykcji *noumen* — *fenomen*, które w koncepcji Kanta nie odnosiły się do Boga, ale do wyjaśnienia natury poznania zmysłowego i umysłowego. Z kolei Gavin D’Costa zarzucał mu religijny „agnoscytyzm transcendentálny”. D’Costa pytał: skąd wiemy, że istnieje coś poza personalnymi bądź niepersonalnymi manifestacjami Boga? W ujęciu Hicka Bóg nie staje się projekcją niezrealizowanych ludzkich potrzeb, przeniesionych w obszar tego, co idealne. Na obronę Hicka przed zarzutami D’Costy można powiedzieć, że przyjmując formułę „manifestacji”, intuicyjnie zakładamy, że istnieje coś poza tymi manifestacjami, co wykracza poza granice racjonalnego dyskursu. Por.:

dziej uzasadnione, że dobrze koresponduje z analizami porównawczymi dokonanyymi przez Hicka, dotyczącymi dychotomicznego sposobu przedstawiania Boga w wielkich tradycjach religijnych. Koncepcja Schellinga wydaje się bardziej użyteczna w uchwyceniu tych elementów koncepcji Boga, na które zwracał uwagę brytyjski filozof religii, czyli ponadkategorialnej Rzeczywistości Ostatecznej oraz uwarunkowanych form jej przejawiania się w różnych wyznaniach religijnych. Schelling wyróżnił w Absolutcie dwa elementy: Boską podstawę wszelkiego istnienia (*Ungrund*) oraz Boga istniejącego (*Existenz*). Bóg jako istniejący to Absolut zanurzony w dziejach („Bóg żywy”) — historyczny i ujednostkowiony. Ludzkość, jej indywidualna i społeczna historia mają udział w życiu Boga. Bez wielu ludzkich historii nie byłoby Objawienia. Według Schellinga dusza ludzka jest zdolna do intuicyjnego poznania Absolutu dzięki pokrewieństwu z nieuwarunkowaną Boską Rzeczywistością. Jako idealny, Absolut wyraża się w wiecznych ideach, a jako „żywy”, przejawia się na wiele sposobów w dziejach człowieka. Dzięki temu wieczność Boska nie jest absolutną pustką, ale otwiera się na czas i kulturę, a także na religijną historię ludzkości. Boska podstawa (*Ungrund*), chociaż sama w sobie jest ponadczasowa, stanowi jednak warunek konieczny tego, co czasowe; dzięki niej to, co historyczne, osiąga swą pełnię¹⁶. O „Bogu żywym” można powiedzieć, że jest twórczym życiem, które realizuje się w wolnych wyborach. Ontyczne pokrewieństwo (immanencja) czyni człowieka naśladowcą Boga, a ludzka wolność jest konsekwencją wolności Absolutu. Rozum zostaje podporządkowany historyczności życia i różnym przejawom obecności Boga w świecie¹⁷. Odwołując się do koncepcji Schellinga, Hick mógł precyzyjniej wyrazić własną myśl dotyczącą dychotomicznej koncepcji Boga niż wtedy, gdy czynił to zgodnie z filozofią Kanta.

R.K. Rose: *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religious and Religious Pluralism*. New York: Peter Lang Publishing, 1996, s. 74–76; G. D’Costa: *John Hick’s Transcendental Agnosticism*. In: *John Hick’s Philosophy of Religion*. Ed. H. Hewitt. London: The Macmillan Press, 1990, s. 130–147; R.W. Perret: *John Hick on Faith: A Critique*. „International Journal for Philosophy of Religion” 1984, vol. 15, s. 15–26.

¹⁶ Por.: F.W.J. Schelling: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse, 1990, s. 44–46; M. Heidegger: *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004, s. 137–139.

¹⁷ Zagadnienie jedności i wielości w odniesieniu do Boga Schelling analizował także w późniejszych swych pracach. Por. F.W.J. Schelling: *Filozofia Objawienia. Ujęcie pierwotne*. T. 1. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 2002, s. 127–134.

Wprawdzie Hick nie nawiązał do koncepcji Boga wyrażonej przez Schellinga, co być może wynika z jego wybiórczej znajomości filozofii kontynentalnej. Znał natomiast pisma Paula Tillicha, filozofa i teologa pochodzenia niemieckiego, który po 1933 roku przebywał w Stanach Zjednoczonych i najważniejsze prace napisał w języku angielskim. Pod wpływem Schellinga Tillich odróżniał Boga teizmu od Boga ponad teizmem. Bóg teizmu to byt umieszczony obok innych bytów. Byt wprawdzie najdoskonalszy, ale stanowiący jedynie zwieńczenie hierarchii bytów. Bóg teizmu „jest więc [...] jakimś bytem, a nie bytem jako bytem. Jako taki, podlega podmiotowo-przedmiotowej strukturze rzeczywistości, dla nas, podmiotów jest przedmiotem. Jednocześnie my jesteśmy dla Niego, jako podmiotu, przedmiotami. To decyduje o konieczności wyjścia poza teologiczny teizm”¹⁸. Bóg ponad Bogiem teizmu nie jest częścią ontycznej struktury świata, lecz stanowi podstawę (źródło) całości. Nie można uczynić go przedmiotem poznania ani wkomponować w relacje władzy. W innej swej pracy na określenie Boga ponad teizmem Tillich zaproponował bezosobowy termin — to, co „Nieuwarunkowane”. Odróżnienie tego, co Nieuwarunkowane, od jego uwarunkowanych przedstawień wprowadzają także inni filozofowie religii związani z nurtem anglosaskim¹⁹. Na przykład Gordon Kaufman oddzielał Boga rzeczywistego (*real God*) od Boga dostępnego poznaniu (*available God*). Z kolei Ninian Smart, wracając do terminologii Kanta, pisał o noumenalnej ogniskowej religii (*noumenal Focus of Religion*) i ogniskowym aspekcie doświadczeń i praktyk religijnych (*fenomenal Foci*). Wydaje się, że te przeciwstawienia, przywołane przez innych filozofów związanych z nurtem anglosaskim, mówią o tych samych dwóch aspektach w koncepcji Boga, o których pisał Hick. Rozdzielenie to stanowi klucz do uzasadnienia tezy pluralizmu religijnego, a także pluralizmu aksjologicznego, jeżeli ujmemy go w odniesieniu do religijnej interpretacji rzeczywistości. Pomimo trudności metodologicznych, związanych z uzasadnieniem „hipotezy pluralizmu religijnego” opartym na filozofii Kanta, należy uznać, że zaproponowana przez Hicka formuła poszukiwania

¹⁸ P. Tillich: *Męstwo bycia*. Tłum. H. Bednarek. Paryż: Éditions du Dialogue, 1983, s. 177. Paul Tillich był jednym z prekursorów badań dotyczących dialogu międzyreligijnego. Por. P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: Znak, 1994, s. 257—317.

¹⁹ Por. G.D. Kaufman: *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Theology of Religions*. Eds. J. Hick, P.F. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, s. 3—15; N. Smart: *Truth and Religion*. In: *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*. Ed. J. Hick. London: Sheldom Press, 1974, s. 45—58.

płaszczyzny zbliżenia między różnymi tradycjami religijnymi jest sensowna i godna dalszego badania.

W pracy *An Interpretation of Religion* oraz jednej z ostatnich prac — *Piąty wymiar...*, autor uzasadniał hipotezę pluralizmu religijnego na podstawie analiz historycznych i religioznawczych wybranych przez siebie tradycji religijnych. Najwięcej uwagi poświęcił chrześcijaństwu, ale odwoływał się także do tradycji hinduistycznej i buddyjskiej. Twierdził, że „każda wspólnota religijna zakładała, że doświadczany przez nią Bóg albo nieosobowy Absolut jest ostatecznie Rzeczywisty. [...] Opisy Rzeczywistości Ostatecznej przedstawiane w teologiach i filozofiach różnych tradycji mówią dosłownie (albo analogicznie) o ich własnym Bogu, albo absolucie, i w ten sposób mówią mitologicznie o samym Rzeczywistym”²⁰. W historii Europy długo panowało przekonanie, że spójna doktryna chrześcijańska stanowi podstawę jedności kulturowej i politycznej. W średniowieczu spotkania z „obcymi” kulturami i religiami były rzadkie, a kiedy się zdarzały, cechowały się podejrzliwością, rywalizacją i wrogością (obawa przed Żydami i walki z muzułmanami). Dlatego nie traktowano poważnie opisów doświadczenia religijnego odnoszących się do innych wyznań ani nie porównywano ich z własnym wyznaniem. W odróżnieniu od Europy subkontynent indyjski był od wieków regionem wielowyznaniowym: z sziwaitami, wisznuitami, rozwijającymi się w obrębie tego, co nazywamy hinduizmem, oraz dżinizmem, buddyzmem, sikhizmem, a później islamem i chrześcijaństwem. Przez wieki przedstawiciele różnych tradycji żyli tam obok siebie, przeważnie w zgodzie. Różnorodności tradycji religijnych towarzyszyła wielość jednostkowych doświadczeń religijnych. Jak twierdził Hick, idea pluralizmu ma starsze korzenie w Indiach, na Bliskim i Dalekim Wschodzie niż na Zachodzie. Prekursorską rolę pod tym względem odegrał nurt religijny określany jako bahizm, wywodzący się z Persji²¹.

Wprawdzie idea pluralizmu religijnego rozwinęła się pod koniec XX wieku, ale jej początków Hick poszukiwał znacznie wcześniej. W tradycji Zachodu za prekursora tej idei uznał Pseudo-Dionizego Aeropagitę. W jego pismach Bóg sam w sobie jako Niewysłowny znajduje się poza wszelkimi kategoriami myśli i języka, dlatego nasze kompetencje mówienia o nim są w dużej mierze ograniczone. Mimo to w realny sposób oddziałuje na nas swym Słowem — świętymi tekstami tradycji Kościoła, oraz za pośrednictwem kosmicznej

²⁰ J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 136.

²¹ Por. ibidem, s. 137; J. Hick: *Problems of Religious of Pluralism...*, s. 103—104.

struktury świata, w której jest obecny. Formy Objawienia dostarczają nam metaforycznych i symbolicznych treści, które pozwalają myśleć o Bogu w sposób fragmentaryczny i nieostateczny. Pseudo-Dionizy, poszukując pojęć niezbędnych w rozwiązywaniu teoretycznych problemów związanych z kwestią racjonalnego wyjaśnienia nauki o Trójcy Świętej, stworzył podstawy odróżnienia niepoznawalnej boskości („nadszsubstancjalna Boska zasada”) od Boga znanego i czczonego²². To z kolei pozwoliło na oddzielenie w Bogu tego, co ukryte, od tego, co zostało objawione. Rozróżnienie to miało swe dalsze interpretacje. O tym oddzieleniu pisał także Mistrz Eckhart, podkreślając różnicę między Bóstwem (*Gottheit, deitas*) — niepoznawalną tajemnicą, a Bogiem (*Gott, deus*) — aktywnie uczestniczącym w strukturze świata. Pseudo-Dionizy Aeropagita i Eckhart nie wychodzili jednak poza tradycję judeochrześcijańską.

Mikołaj z Kuzy był pierwszym myślicielem Zachodu dopuszczającym pewną różnorodność rytów religijnych, a ponadto przychylnie odnosił się do tradycji islamu, co jak na schyłek średniowiecza, było czymś wyjątkowym. Mistycy żydowscy odróżniali *En-Sof* („Nie skończone”), często wyrażane w postaci parafraz „Korzeń wszelkich korzeni”, „Wielka Rzeczywistość”, „Obojętna Jedność”, od Boga objawionego w pismach²³. W kabalistyce *En-Sof* dotyczy nieosobowej głębi Boga, który osobą staje się dopiero w stworzeniu. Generalnie odróżnienie to funkcjonuje w wielkich religiach Bliskiego i Dalekiego Wschodu. W islamie, w nurcie sufickim, oddziela się Rzeczywistość Ostateczną *al-Hagg* od objawionego Boga Koranu. Ideę tę rozwijał między innymi Ibn’Arabi, filozof arabski, żyjący na przełomie XII i XIII wieku. Sformułował teorię dotyczącą Boskiego Logosu, określa-

²² Hick w tym punkcie jest bliski intencjom Pseudo-Dionizego, chociaż trudno byłoby przypisywać starożytnemu myślicielowi chrześcijańskiemu wygłaszanie tez mówiących o pluralizmie religijnym. W jednym z fragmentów czytamy: „My natomiast utrzymujemy, że bycie samo w sobie, życie samo w sobie i Boskość sama w sobie, rozpatrywane jako zasada i ujęte bosko i przyczynowo, są jedyną wyższą niż zasada i nad substancjalną zasadą i przyczyną wszystkiego. Jeżeli się je natomiast rozważa z punktu widzenia uczestnictwa, to nazywamy je opatrnościowymi mocami, które są dane przez udzielającego się Boga; są one wytworem samej substancji, samego życia, ubóstwienia”. Por. Pseudo-Dionizy Aeropagita: *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Listy*. Tłum. M. Dzielska. Kraków: Znak, 1997, s. 152.

²³ Znany badacz mistycyzmu Gershom Scholem w pracy *Mistycyzm żydowski* pisał: „[...] myśl ta oscylowała od przekształcenia bezosobowego *En-Sof* w osobowego Boga Biblii aż do sformułowania heretyckiego dualizmu między ukrytym *En-Sof* i osobowym Bogiem-Stwórcą z przekazów świętych, przechodząc po drodze wszelkie możliwe stadia”. Por. G. Scholem: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Tłum. I. Kania. Warszawa: Czytelnik, 1997, s. 37.

nego mianem *Haqiqa Muhammadiyya*, którą należy rozpatrywać w trzech aspektach: relacji Logosu do Niepoznawalnej Zasady (Bytu Absolutnego), relacji Logosu do świata zewnętrznego, relacji Logosu do człowieka i jego przeznaczenia²⁴. Logos w odniesieniu do Bytu Absolutnego stanowi pierwszy stopień bytu, epifanię Boga w świecie. Ibn'Arabi wyróżnił w Absolucie dwie ontyczne podstawy bytu — Niepoznawalną Zasadę oraz Boga jako objawiającego się na zewnątrz. Miejszem tego objawienia jest człowiek oraz różnorodne formy jego społecznej i kulturowej aktywności.

Swą argumentację Hick popierał analizami kulturowymi i religioznawczymi. Wnioski opierał na badaniu tradycji hinduistycznej, buddyjskiej i taoistycznej. Z tradycji hinduistycznej brytyjski filozof religii wybrał koncepcję adwajty, charakterystyczną dla nurtu Wedanty, reprezentowanego przez średniowiecznego myśliciela Śiankarę. Zdaniem Hicka, najistotniejsza dla tego nurtu była koncepcja brahmana. Śiankara odróżnił dwa aspekty jego istnienia: *nirguna* brahmana i *saguna* brahmana. Ten pierwszy nie ma atrybutów, jest bezkształtny, nieosobowy, wykracza poza kategorie ludzkiego umysłu, natomiast ten drugi doświadczany jest jako bóstwo osobowe Ishwara, znane pod różnymi postaciami Brahmy, Wisznu, Sziwy, a także wielu innych. Stanowią one tę samą rzeczywistość, która otrzymuje odmienny wyraz w naszej myśli. Świadomość ludzka sprawia, że istnieje *saguna* brahmana, natomiast niezależnie od naszego umysłu istnieje *nirguna* brahmana. W innym z nurtów religii indyjskiej, mianowicie w sikhizmie, panuje przekonanie, że Bóg istnieje na dwa sposoby: jako *nirguna*, najwyższa, nieosobowa rzeczywistość, i jako *saguna*, czyli byt osobowy. W buddyzmie, a szczególnie w jednym z jego nurtów — buddyzmie *mahajana*, w dyskusji nad naturą Buddy użyto pojęcia *dharmakaja*, które w części odnosi się do samego Buddy, chociaż oznacza transcendentną prawdę, niezniszczalną, absolutną rzeczywistość. Określana jest ona także jako *dharmata* — „rzeczywistość”, *dharmadhatu* — „sedno rzeczywistości”, *tathata* — „takość”, bądź *śunyata* — „pustka”. Wyrażają ją różne postacie Buddy, stanowiące przedmiot kultu w różnych częściach świata. „Niebiańscy” buddowie (wyrażający panenteistyczną naturę Buddy) niekiedy wcielają się na ziemi w ludzkie postacie. Obecnie trwa epoka Buddy Gautamy, który żył w północnych Indiach w VI wieku p.n.e. Następnym Budda, który przyjmie ludzką postać, będzie

²⁴ Por. J. Wronecka: *Wstęp*. W: Ibn'Arabi: *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*. Tłum. J. Wronecka. Warszawa: PWN, 1990, s. XIX—XXI.

Budda Życzliwy²⁵. Podobnie jak w hinduizmie i buddyzmie, także w taoizmie podkreśla się obecność *sacrum* w świecie, mówiąc o „nie-wyrażałości Tao” oraz wyrażalności jego zewnętrznych przejawów.

Konkluzja tych analiz porównawczych nie ma prowadzić do tworzenia jednej religii bądź nowej postaci teologii, która czerpałaby z różnych tradycji religijnych, ale do uzasadnienia filozoficznej tezy o zbieżności myślenia w wielkich tradycjach religijnych. „Hipoteza pluralistyczna sama w sobie nie jest doktryną religijną, ale teorią filozoficzną dotyczącą relacji między religiami oraz pozycji bóstw i absolutów w każdej z wielkich religii monoteistycznych”²⁶. Drobiazgowo, potwierdzone wieloma przykładami analizy dotyczące odróżnienia dwóch sposobów istnienia Absolutu mają potwierdzić zasadność przyjęcia tej hipotezy. Z tego rozróżnienia wynikają określone następstwa: doktrynalne, teoriopoznawcze i aksjologiczne. Te pierwsze wykraczają poza przedmiot rozważań filozofii religii. O tych ostatnich autor niniejszej pracy zamierza napisać w następnym podrozdziale, natomiast teraz skupia się na konsekwencjach epistemologicznych.

W kontekście teoriopoznawczym należy rozważyć kwestię prawdy oraz roszczenia do prawdziwości zawartego w każdej z wielkich tradycji religijnych. Kiedy traktujemy wszystkie religie jako wspólny zbiór wypowiedzi o Bogu, duszy, wskazaniach doktrynalnych, przepisach obrzędowych, wtedy twierdzenia będą sobie przeczyć. Kierując się zasadą niesprzeczności, musimy uznać, że nie może być dwóch zdań prawdziwych na ten sam temat — jedno z nich musi być prawdziwe, a pozostałe są fałszywe. Takiej argumentacji nie da się pogodzić z pluralizmem religijnym. Pluralizm, w aspekcie normatywnym, uznaje wielość i równoprawność dróg prowadzących do zbawienia/wyzwolenia²⁷. Tu rodzi się pytanie o prawdę konkretnego wyznania oraz o roszczenie do prawdziwości zawarte w określonej doktrynie religijnej. Pluralizm oddziela wartość prawdy od roszczenia do prawdziwości związanej z jej wypowiedziami. Uznaje, że istnieje wiele komplementarnych dróg prowadzących do prawdy rozumianej jako wartość, do której się zmierza. Natomiast roszczenie do prawdziwości ma charakter kontekstowy i dotyczy wewnętrznej spójności samej doktryny²⁸.

²⁵ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 279–287.

²⁶ J. Hick: *Piąty wymiar...*, s. 151.

²⁷ Takie wnioski odnośnie do tezy pluralizmu religijnego wyciągnął między innymi Wilfred C. Smith: *Theology and the World's Religions History*. In: *Toward a Universal Theology of Religion*. Ed. L. Swidler. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 51–72.

²⁸ Jeden z teoretyków pluralizmu religijnego Gordon D. Kaufman postulował wyzbycie się postawy autorytarnej wobec innych tradycji. Por. G.D. Kaufman: *Reli-*

Orzekanie o prawdziwości wiąże się ze zbijaniem argumentów przeciwnika i z przekonywaniem do własnej racji. Osłabienie tego roszczenia stanowi konsekwencję zgody na wielość partykularnych sposobów mówienia o Bogu. W tym kontekście Hick zbadał trudności wynikające z roszczenia do prawdziwości wypowiedzi religijnych oraz konflikty, które z tego wynikają. Zestawiając z sobą różne twierdzenia religijne, otrzymujemy różne wypowiedzi na temat Boga, które sobie przeczą (*conflicting truth-claims*). Hick podzielił sprzeczne twierdzenia na trzy podstawowe typy:

- 1) twierdzenia sprzeczne na temat faktów historycznych;
- 2) sprzeczne twierdzenia na temat faktów „ponadhistorycznych” (metafizycznych);
- 3) wykluczające się wypowiedzi na temat natury Boga oraz na temat pochodzenia i przeznaczenia ludzkości.

Owe sprzeczności można na drodze analizy porównawczej wyeksponować, jednak nie sposób ich ostatecznie wyeliminować. Te same fakty z przeszłości mogą zyskać odmienną interpretację wśród wyznawców różnych religii, np. chrześcijanie i muzułmanie różnie interpretują fakt śmierci Jezusa na krzyżu; chrześcijanie twierdzą, że rzeczywiście umarł na krzyżu; natomiast u muzułmanów jedna z sur Koranu naucza (Koran 4, 156), że oprawcom jedynie wydawało się, że go ukrzyżowali. Niekiedy spór o fakty dotyczy wyznawców tej samej religii, np. w obrębie islamu — między sunitami i szyitami o to, czy rzeczywiście Mahomet wyznaczył Alego na swego następcę, jak uważają pierwsi, czy też nie, jak uznają drudzy. Nie ma zadowalających sposobów rozwiązywania takich sporów, ponieważ brak nam dowodów, by ustalić prawdę historyczną. Jeszcze trudniejsze okazuje się rozstrzyganie sporów dotyczących kwestii „ponadhistorycznych”, np. istnienia świata — czy jest wieczny, czy powstał w określonym czasie (został stworzony). Hindusi wierzą, że świat istniał zawsze, nie ma początku ani kresu, natomiast Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie twierdzą, że świat powstał dzięki Bożej stwórczej ingerencji i będzie miał swój koniec. Różnica przekonań dotyczy także losu duszy ludzkiej po fizycznej śmierci — hindusi i buddyści wierzą w reinkarnację, natomiast wyznawcy religii profetycznych przyjmują tezę o niepowtarzalności połączenia jednej duszy z jednym ciałem²⁹. Konkluzja jest taka, że jeśli wszystkie wypowiedzi religijne potraktujemy jako

gious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology. In: *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 5—8.

²⁹ Por.: J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 362—376; G. Chrzanoski: *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze, 2005, s. 250—265.

całościowy zbiór, będzie to zbiór niekoherentny, gdy ujmimy je rozłącznie, będą to wypowiedzi niewspółmierne i nieprzekładalne.

Kwestię prawdy rozumianą jako wartość należy rozpatrywać w innych kategoriach. Hick uważał, że właściwym sposobem odkrywania prawdy o *sacrum* jest indywidualne doświadczenie religijne. Punkt odniesienia stanowi dla tego typu doświadczeń tradycja, z którą podmiot jest związany. Wybór tradycji nie musi być świadomy, niekiedy decyduje urodzenie bądź wychowanie. W pewnym momencie życia podmiot musi rozstrzygnąć, czy w obrębie danej tradycji — za pomocą zawartych w niej reguł i sposobu przedstawiania Boskiego Objawienia — osiągnie stan zbawienia/wyzwolenia, czy powinien wybrać inną tradycję bądź odrzucić religijny obraz świata. Poznawanie prawdy o *sacrum* jest procesem, w którym zbliżamy się do prawdy o sobie. Przedmiotem analiz może być najwyżej ogólna charakterystyka tego procesu, mianowicie jego kulturowy i społeczny kontekst. Potwierdzenie takiego ujęcia kwestii prawdy Hick odnalazł w tradycji buddyjskiej; w niej pojawia się pojęcie *upaya*, co znaczy „zręczny sposób” lub „skuteczny środek” (*skilful means*). W węższym znaczeniu określa ono pewną praktykę pedagogiczną, w której nauczyciel prowadzi ucznia na drogę samodzielnego poszukiwania prawdy (przypomina to metodę majeutyczną stosowaną przez Sokratesa)³⁰. W buddyzmie mahajany celem aktywności religijnej jest przebudzenie, oświecenie, wyzwolenie, *satori*, a na wyższym poziomie duchowego rozwoju *nirwana*. Sposób prowadzący do celu nie jest tak samo ważny jak cel, dlatego nie należy się do niego przywiązywać (tak jak nie przywiązujemy się do tratwy, która służyła nam do przeprawienia się na drugi brzeg). W znaczeniu węższym *upaja* jest cechą charakterystyczną buddyzmu mahajany, ale w znaczeniu szerszym oddaje istotę tradycji religijnej w ogóle.

W centrum pojęcia *upaja* znajduje się indywidualna relacja łącząca człowieka z Bogiem (doświadczenie religijne), wtórne wobec niego są schematy pojęciowe, a co za tym idzie, także rozstrzygnięcia teologiczne. Po zastosowaniu owych schematów pojęciowych można z nich zrezygnować. „Schematy pojęciowe języka religijnego są prowizoryczne i instrumentalne, powinny zostać odrzucone podobnie jak tratwa z przypowieści Buddy, gdy już spełniły swą funkcję. Istnieje

³⁰ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 135. Koncepcję religii jako „zręcznego sposobu” na zyskanie zbawienia Hick przejął od Michaela Pye’a, który poddał analizie pojęcie *upaja*, jakie można znaleźć w buddyzmie mahajany. Por. M. Pye: *Skilful Means. A Concept of Mahayana Buddhism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1978.

wiele pojęciowych tratw, które służą różnym ludziom do tego samego celu, lub jedna osoba w różnym czasie może korzystać z innych »tratw«³¹. Tradycja religijna rozumiana jako „skuteczny środek” eksponuje indywidualny aspekt przeżycia religijnego. Stawia pod znakiem zapytania możliwość jasnego komunikowania przeżywanych treści. Kryterium prawdy ma w tym wypadku charakter pragmatyczny, chodzi o moralne następstwa, które wynikają z konkretnych doświadczeń religijnych. W tej kwestii stanowisko Hicka jest zbliżone do koncepcji Williama Jamesa. Wedle Jamesa miarą sensowności przekonań religijnych, niezależnie od wyznania, jest realne oddziaływanie *sacrum* na ludzkie działania w sferze praktycznej, czyli „dobre owoce” życia konkretnej osoby. Umieszczenie prawdy o *sacrum* w ramach indywidualnego doświadczenia religijnego komplikuje sprawę dialogu międzyreligijnego. Wówczas możemy zapytać: co stanowi przedmiot takiego dialogu? W jaki sposób uwzględnić i uporządkować ogromną różnorodność doświadczeń religijnych czy typów wrażliwości związanych z nazywaniem *sacrum*? Tego problemu Hick nie rozwiązał. Wydaje się jednak, że wykracza on poza możliwości jakiegokolwiek badania.

Reasumując, przyjęta przez Hicka „hipoteza pluralizmu religijnego” miała przede wszystkim przygotować podstawę do prowadzenia dialogu między przedstawicielami różnych wyznań. Brytyjski filozof religii odróżniał dialog konfesyjny od dialogu, którego celem jest poszukiwanie prawdy (*truth-seeking dialogue*). W pierwszym wypadku mamy do czynienia z przekonaniem wyznawców, że ich własna religia jest prawdziwa, w drugim chodzi o umiejętność nazwania wspólnej podstawy dialogu międzyreligijnego. Zadanie takiego dialogu polega na poszerzaniu wiedzy na temat Rzeczywistości Ostatecznej i różnorodnych form doświadczenia religijnego³². W praktyce ma to

³¹ J. Hick: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1993, s. 129. W tym kontekście Hick postulował, aby żadnej religii nie traktować jako jedynej drogi prowadzącej człowieka do zbawienia. Por. J. Hick: *Jesus and the World Religions*. In: *The Myth of God Incarnate*. Ed. J. Hick. London: SCM Press Ltd., 1977, s. 167–187. Ten postulat często spotyka się z krytyką teologów katolickich. T. Dola: *Koncepcja pluralistycznej teologii religii*. W: „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. Nr 15. Red. K. Dola. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1995, s. 19–30.

³² Por. J. Hick: *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1980, s. 81–83. Inny podział zaproponował Julius J. Lipner, mianowicie odróżnił dialog redukcyjny od dialogu opartego na zaangażowaniu. Ten pierwszy przygotowuje dialog międzyreligijny przez odrzucenie literalnego odczytania treści religijnych, opiera go na pojęciach korespondujących ze

prowadzić do odrzucenia autorytarnej postawy wobec innych religii na rzecz życzliwości, szacunku i zrozumienia. Chodzi o minimalizowanie zagrożeń związanych z fundamentalistyczną interpretacją religii oraz kreowanie postaw związanych z działaniem dla dobra konkretnych osób, a w konsekwencji — dobra lokalnych społeczności i dobra ludzkości. Taką ewolucję wrażliwości łatwiej uchwycić w dłuższym okresie, ponieważ analizując bieżące zdarzenia, można odnieść wrażenie, że taka zmiana nie następuje albo że wręcz obserwujemy regres, czyli eskalację przemocy umotywowanej fanatycznymi przekonaniami. W tym wypadku chodzi raczej o wyeksponowanie pozytywnego rozumienia *sacrum* — takiego ujęcia, które sprawia, że jednostka staje się wrażliwa na wartość ludzkiego życia i wartości pozwalające na rozwój osoby. Na uwagę zasługuje to, że w celu uzasadnienia podstaw dialogu międzyreligijnego Hick odwoływał się do różnych tradycji, dlatego też model dyskursu, który zaproponował, opierał się na wielu źródłach. W odniesieniu do zagadnienia pluralizmu aksjologicznego stanowi to ważny wkład w dyskusję o jak najszerszym ujęciu *spectrum* świata wartości.

Świat wartości w kontekście pluralizmu religijnego

Hipoteza pluralizmu religijnego, sformułowana przez Hicka, nie wynika z potrzeby określenia różnic między tradycjami, ale przede wszystkim z poszukiwania tego, co może je łączyć. Płaszczyzną wspólną określa podobne intuicyjne odczytanie świata wartości — specyficzny uniwersalizm aksjologiczny wpisany w religijny obraz świata. Hick pisał: „Rzeczywistość Ostateczna (*Real*) stanowi źródło ludzkiego rozumienia wartości w tym sensie, w jakim jest podstawą ludzkiej natury, a jednocześnie wykracza poza charakterystyczne dla niej ograniczenia. Stanowi ona rodzaj konstytutywnego dobra, które ujawnia się w relacjach międzyludzkich w określonym kontekście historycznym, kulturowym i religijnym”³³. Wracamy tu do rozróżnienia na niepersonalne i personalne przedstawiania Rzeczywistości Ostatecznej. Niepersonalne sposoby mówienia o *Real*, takie jak brahman,

współczesną kulturą, które można odnieść do wielu konfesji. Ten drugi polega na tym, aby w dialogu uwzględnić postawę czynną (ortopraksja). Por. J.J. Lipner: *Truth-claims and Inter-religious*. „Religious Studies” 1976, no 12, s. 218—225.

³³ J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 338.

tao, *dharmakaya*, *śunyata*, są aksjologicznie neutralne. Wymiar aksjologiczny ujawnia się dopiero w relacji natury ludzkiej z boską nieuwarunkowaną niczym Rzeczywistością. Kiedy świadomość ludzka koncentruje się na *sacrum* obecnym w strukturze świata, dochodzi do wykształcenia panenteistycznej zależności między niepersonalną boskością i rodzajem ludzkim. W konsekwencji przynosi to poczucie uniwersalnej więzi współodczuwania (*compassion*) ze wszystkimi indywidualnymi istotami ludzkimi³⁴. Panenteizm w odróżnieniu od panteizmu nie oznacza pełnego utożsamienia *sacrum* i świata, ale wskazuje istotną zależność między nimi. Charakterystyczny dla panenteizmu jest dystans wobec supranaturalistycznej koncepcji Boga oraz interpretacji dziejów, w której istnieje podział na „akceptowanych” (zbawionych) i „odrzuconych” (potępionych). Eksponuje się poszukiwanie śladów Boskiej immanencji w strukturze bytu, co w efekcie wzmacnia postawę i działanie moralne — człowiek stanowi ślad obecności Boga w świecie.

Paul Tillich, jeden ze zwolenników panenteistycznego sposobu przedstawiania Boga, pisał: „[...] przez religię rozumiem stan pochwycenia przez jakąś sprawę ostateczną, która wszystko inne czyni czymś jedynie tymczasowym i która w sobie samej zawiera odpowiedź na pytanie o sens naszego życia. Sprawa taka ma charakter bezwarunkowej powagi i wymaga poświęcenia wszelkiej sprawy doczesnej, która mogłaby wejść z nią w konflikt. [...] W religiach nieisteistycznych znamiona boskie są przypisywane jakiemuś świętemu przedmiotowi, jakiejś mocy wypełniającej całe bycie czy jakiejś najwyższej zasadzie, jak Brahman albo »Jedno«. W świeckich *quasi*-religiach podniesione do rangi spraw ostatecznych i ubóstwione bywają takie obiekty, jak naród, wiedza, pewna szczególna forma czy pewne szczególne stadium rozwojowe społeczeństwa”³⁵. Z tej perspektywy wiara religijna to troska człowieka o to, co ma dla niego znaczenie fundamentalne. W ujęciu panenteistycznym Bóg jako nieuwarunkowany transcenduje wszelkie systemy religijne, natomiast jego działanie jest jak najbardziej realne. Świadectwo obecności *sacrum* w świecie stanowi aktywność moralna człowieka ujęta w perspektywie urzeczywistniania takich wartości, jak współczucie, miłosierdzie, pokora, solidarność, ogólnoludzka życzliwość. Hick rozwinął myśl Tillicha, opierając się na porównaniu rozumienia treści aksjologicznych w różnych religiach. W hinduizmie i buddyzmie współczucie wyraża się w indywidualnych

³⁴ Por. W. Hryniewicz: *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*. W: I d e m: *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. T. 1. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1989, s. 23—25.

³⁵ P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 259—260.

aktach miłosierdzia wobec potrzebujących, w minimalizowaniu strukturalnego zła, ograniczaniu materialnego ubóstwa; w tradycji judeo-chrześcijańskiej opiera się ono na przykazaniu miłości bliźniego. Jego wersję laicką stanowi teoria „zasłony niewiedzy”, wówczas racje wiążące się ze współczuciem wynikają z przewidywania, że każdy, na skutek nieszczęśliwego zdarzenia, może się znaleźć w podobnej sytuacji. Niezależnie jednak od tego, do jakiego rodzaju motywacji się odwołamy, współczucie wobec ludzkiego cierpienia ma wymiar uniwersalny. Jest ono czymś więcej niż empatią, ponieważ opiera się na umiejętności działania nieoczekującego wzajemności. W buddyzmie panenteistyczna więź z naturą Buddy polega na jasności spojrzenia i akceptacji tego, co nieuniknione. Taki stan ducha przynosi poczucie powinowactwa ze wszystkimi istotami cierpiącymi. W przypadku przedstawień personalnych Rzeczywistości Ostatecznej treści aksjologiczno-etyczne są wskazywane wprost. Hick pisał o następujących personalnych formach obrazowania tej rzeczywistości: Adonai (Jahwe — Pan Wszechmogący w tradycji hebrajskiej), Wisznu i Sziwa (w hinduskiej), Ojciec niebiański (w chrześcijaństwie) i Allah (w islamie). One kompensują w sobie manifestacje określonych wartości, takich jak miłość, wstrzemięźliwość, wdzięczność, wierność, współczucie, umiejętność przebaczenia. Obecność personalnego *sacrum* w świadomości ludzkiej wiąże się z potrzebą transcendencji, przejawiającej się jako dążenie do zmiany własnego postępowania czy obrania sposobu życia zgodnego z przyjętym wcześniej ideałem. Jednym z przejawów owego sposobu życia jest umiejętność przebaczenia³⁶. Zazwyczaj poprzedza ją poczucie winy, wynikające z odczucia, że jakiejś istotnej wartości nie zrealizowaliśmy. Personalne przedstawienia Boga są związane z konkretnymi tradycjami, co może prowadzić do zawężenia wrażliwości aksjologicznej, przejawiającej się w różnicowaniu realizacji wartości wobec „swoich” i wobec „obcych”.

Z tego powodu tradycje religijne przeżywają pewien rodzaj wewnętrznego konfliktu wartości wynikającego z napięcia między niepersonalnymi a personalnymi przedstawieniami Rzeczywistości Ostatecznej³⁷. Dzieje się tak wówczas, gdy przyjęte we wspólnocie praktyki moralne nie zgadzają się z aksjologicznym wzorcem. Istotą tego wzorca stanowi poczucie ogólnoludzkiej solidarności, wykraczającej poza podziały kastowe, konfesyjne, etniczne, ekonomiczne itp. Przykładem wewnętrznego konfliktu może być do dziś aprobowany w hinduizmie podział społeczeństwa na kasty, co jednak z punktu widze-

³⁶ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 339—340.

³⁷ Por. J. Hick: *Problems of Religious Pluralism...*, s. 108—109.

nia ogólnoludzkiej solidarności jest przejawem niesprawiedliwości społecznej³⁸. Inny przykład stanowi koncepcja „narodu wybranego” w tradycji hebrajskiej. Wynika z niej, że Izraelici mają prawo do uprzywilejowanego kontaktu z Bogiem i z tego tytułu odczuwają przewagę nad innymi narodami. Idea uprzywilejowania nie daje się pogodzić ze wspomnianą wcześniej wartością ogólnoludzkiej solidarności. Podobny problem obserwujemy w islamie, ponieważ muzułmanie traktują siebie jak grupę wybraną, walczącą z niewiernymi w obronie wiary (*jihad*). To prowadzi do instrumentalnego traktowania sfery *sacrum* w celu uzasadniania przemocy wobec przedstawicieli innych wyznań. Jednocześnie oznacza zawężenie obowiązywania zasady życzliwości do własnej grupy wyznaniowej. W tradycji judeo-chrześcijańskiej kwestia ta znajdowała wyraz w dyskusji o predestynacji. Święty Augustyn wyróżnił tych, którzy są przeznaczeni do zbawienia, i skazanych, bez udziału ich woli, na potępienie. Jedną z konsekwencji doktryny o „upadku człowieka w raju” jest to, że Bóg arbitralnie obdarza niektórych ludzi łaską (bez ich osobistej zasługi), a innych tej łaski pozbawia³⁹. Prowadzi to do konfliktu między wartościami wynikającymi z nieuwarunkowanej miłości Boga, bezwarunkowego współczucia i przebaczenia ludzkich win, a sprawiedliwością Boga, która surowo każe wszelkie postaci moralnego zła (ostateczną karą jest wieczne potępienie).

W konkluzji swych rozważań Hick stwierdzał, że uzasadnione jest przyjęcie stanowiska systematycznego moralnego krytycyzmu (*systematic moral criticism*) wobec wszystkich tradycji religijnych. Polega

³⁸ Na podobny aspekt konfliktu między różnymi wyznaniem zwracają uwagę także inni autorzy. Por.: T. Penelhum: *Parity Is Not Enough*. In: *Faith, Reason, and Skepticism*. Ed. M. Hester. Philadelphia: Temple University Press, 1992, s. 98—120; H.A. Netland: *Conflicting Truth Claims (II)*. In: *Idem: Dissonant Voices. Religious Pluralism and Question of Truth*. Vancouver: Regent College Publishing, 1991, s. 73—111. Pierwszy z wymienionych autorów twierdził, że konflikty dotyczące przekonań religijnych i związanych z nimi wartości są nierozstrzygalne. Drugi kwestionował wysuniętą przez Hicka „hipotezę pluralizmu religijnego”, a szczególnie tę jej część, która mówi o tym, że wielkie tradycje religijne są równorzędnymi drogami do zbawiania.

³⁹ Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 340—341. Jedną z wcześniejszych prac Hick poświęcił zagadnieniu zła, ukazanego w kontekście teodycei *Evil and the God Love*. Zestawił w niej obok siebie koncepcję św. Augustyna i św. Ireneusza. Zgodnie z myślą Ireneusza proces stwarzania człowieka przez Boga miał dwie fazy. W pierwszej człowiek został stworzony jako zwierzę rozumne, zdolne do życia w społeczności, a w drugiej został nakierowany na drogę ku doskonałości, którą Ireneusz nazwał „podobieństwem”. Por. J. Hick: *The Irenaean Type of Theodicy*. In: *Idem: Evil and the God Love*. 2 edition. London, New York, Dublin: The Macmillan Press Ltd., 1977, s. 201—239.

ono na korygowaniu relacji między historycznie uwarunkowanymi sposobami przedstawiania Boga a wzorcem aksjologicznym, który w każdej z nich jest zawarty. Rozwój tradycji religijnej dokonuje się dzięki systematycznemu zbliżaniu się do tego wzorca. Jego źródło tkwi w Rzeczywistości Ostatecznej, a miejscem jego uobecniania są przykłady życia świętych danej tradycji.

Szczególny rys aksjologii Hicka stanowi wartość wolności, ujawniająca się w relacji człowieka z Rzeczywistością Ostateczną. Narastająca świadomość wolności w ramach religijnego obrazu świata stanowi ważny element rozwoju tradycji. W swym negatywnym aspekcie wolność religijna polega na możliwości zanegowania totalnej wizji świata, w której rację nadrzędną stanowi przymus i ograniczenie. Postawa religijna może być jak „święty baldachim” (*by sacred canopy*) — chronić jednostkową świadomość przed sakralnym bądź naturalistycznym totalizmem. Wówczas racje religijne są filtrem (*filter*) lub tym, co stanowi odpór (*resistance*) wszelkich przejawów zniewolenia. „Święty baldachim” spełnia dwie funkcje: sakralną i świecką. W sensie sakralnym: wolność religijna jest ochroną przed zbyt ekstensywną lub intensywną świadomością Rzeczywistości Ostatecznej. Świadomość ta bowiem może się okazać destrukcyjna dla jednostki, która nie będzie w stanie jej zasymilować⁴⁰. Bóg objawiający się w sposób pełny, narzucający się wprost (*by coercive way*) świadomości byłby dla człowieka tak oczywisty, jak świat fizyczny. Prowadziłoby to do unicestwienia ludzkiej wolności i możliwości wpływania na własne życie. Język symboli i mitów, jakim posługujemy się do opisywania Rzeczywistości Ostatecznej, nie tylko odsłania, ale także zakrywa ją przed nami. Jeżeli człowiek ma być sobą i zachować własną niezależność, to Bóg (Absolut) musi pozostać ukryty. W sensie świeckim: wolność religijna broni nas przed roszczeniami *quasi*-religijnych interpretacji rzeczywistości, które przyswoiły sobie pewne elementy sakralnej wizji świata. Odpór ten jest uzasadniony, kiedy doktryny religijne bądź naukowe stają się teoretycznymi dogmatami, których zwolennicy dystansują się wobec nowych faktów (innych doświadczeń religijnych) i są niechętnie nastawieni do zmian w obrębie przyjętego obrazu świata⁴¹.

⁴⁰ Por. J. Hick: *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1995, s. 35—38. Wyrażenie „święty baldachim” upowszechnił amerykański socjolog i teolog Peter L. Berger: *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1997.

⁴¹ Por. J. Hick: *Faith and Knowledge*. 2 edition reissued with a new preface. London: The Macmillan Press Ltd., 1988, s. 120—128.

Intelektualne wyzwanie, które stoi przed człowiekiem rozumianym jako *homo religiosus*, zawiera się w pytaniu o granice zależności między Rzeczywistością Ostateczną i człowiekiem. Możliwe są trzy odpowiedzi:

1) przyjmiemy realność Rzeczywistości Ostatecznej, czego efektem jest uznanie trwałych i pryncypialnych reguł postępowania; podmiot, aprobując takie rozwiązanie, jest stały i przewidywalny w swych wyborach;

2) odrzucimy realność *sacrum*, co także stanowi wybór określonej strategii na życie;

3) pozostaniemy w sytuacji niepełnej odpowiedzi i ryzyka wyboru⁴².

W tym trzecim wypadku odpowiedź ma wymiar dylematu Kierkegaardowskiego — wykracza poza racje rozumu: przyjęcie lub odrzucenie rzeczywistości *sacrum* jest sprawą zaufania i nadziei, a nie chłodnej kalkulacji. Wątpienie nie stanowi tu przeszkody w przyjęciu racji religijnych, raczej uzmysławia ryzyko związane z wyborem, mówi o podjęciu decyzji mimo braku pewności. Myślenie w perspektywie filozofii religii każe nam szukać prawdy, a jednocześnie uczy rezygnacji z osiągnięcia pewności wiedzy na temat tego, co boskie⁴³. Wskazuje, że rozumienie tej relacji, konstytuującej nasze rozumienie człowieczeństwa, związane jest z niedokończeniem, z brakiem satysfakcji poznawczej, nigdy nieosiągniętą identycznością z aksjologicznym wzorcem.

Charles Taylor, w podobnym sensie jak Hick, pisał o ewolucji w pojmowaniu treści aksjologicznych w określonych tradycjach religijnych. W przekonaniu Hicka myślenie religijne w kulturze nie zostało zapomniane, ale ukryte za fenomenami, które pozornie nie mają wiele wspólnego z rzeczywistością *sacrum*. Ta skrytość prowadzi do poszukiwania uniwersalności aksjologicznej w ramach różnych form myślenia religijnego i *quasi*-religijnego. Natomiast Taylor uznał, że myślenie religijne kryje się w ludzkim dążeniu do osiągnięcia „pełni własnego życia”. Hick i Taylor zgadzają się w tym, że „miejszem” owej nieuświadomionej obecności *sacrum* jest współcześnie świat wartości. Na potwierdzenie tej myśli kanadyjski filozof pisał: „Zaiste, potężny, centralny nurt współczesnej duchowości Zachodu służy afirmacji życia. Można go dostrzec, jak sędzę, w rozpowszechnionej dziś trosce o zachowanie życia, o zapewnienie

⁴² Por. J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 161.

⁴³ Por. J. Hick: *The Non-Absoluteness of Christianity*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*. Eds. J. Hick, P. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 16—36.

dostatku i ograniczenie cierpienia na całym świecie, co jest, w moim przekonaniu, zjawiskiem bezprecedensowym w dziejach⁴⁴. Specyfikę religijnej interpretacji „pełni życia” stanowi to, że cierpienie i śmierć nie są jedynie negacją bądź destrukcją, ale mogą stać się sposobem afirmacji tego, co znajduje się poza biologicznym życiem. Uznanie wartości życia można, mimo doświadczenia cierpienia i śmierci, rozumieć jako wezwanie do zmiany świadomości, prowadzącej od postawy buntu do uznania tego, co nieuchronne. Taka perspektywa jest charakterystyczna między innymi dla buddyzmu, w którym istotne znaczenie ma postulat przejścia od „ja” do „nie-ja” (*anatta*), polegający na zmianie tożsamości, zmianie, której celem jest uznanie własnej skończoności i zależności od Boga. Uznanie stanu własnej niesamowystarczalności otwiera przed nami ponadbiologiczny sposób pojmowania wartości życia, a także wiąże ową zmianę z powinnością afirmacji tegoż życia w jego konkretnych przejawach. Czysto naturalistyczne pojmowanie bycia nie pozwala na afirmatywne uzasadnienie powinności dbania o nie. Taylor wyrażał idee „afirmacji pełni życia” pomimo naszej śmiertelności, posługując się pojęciami zaczerpniętymi z chrześcijaństwa i tradycji buddyjskiej: „Mówiąc w kategoriach chrześcijańskich: jeśli wyrzeczenie oznacza peryferyzację »ja« w relacji do Boga, to, z drugiej strony, wolą Bożą jest ludzkie szczęście — w ten sposób wracamy do afirmacji pełni życia, co w Biblii określa się mianem *agápe*. Mówiąc w kategoriach buddyjskich: Oświecenie nie polega po prostu na odwróceniu się od świata, ale również na otwarciu serca dla *metta* (miłującej dobroci) i *karuna* (miłosierdzia). W buddyzmie *terawada* istnieje wprawdzie postać Paccekabuddy, któremu zależy tylko na własnym zbawieniu, lecz jest on umieszczony w hierarchii poniżej najwyższego Buddy, który troszczy się o wyzwolenie wszystkich istot⁴⁵. Tego typu peryferyzacja prowadzi do humanizmu religijnego. Humanizm w tym wypadku wiąże się z postawą wrażliwości aksjologicznej, która obejmuje wszystkich, niezależnie od wyznania, poglądów, rasy i obyczajów, a jednocześnie skupia uwagę na każdym z osobna. Hick pisał o ogólnoludzkiej solidarności i zdolności współodczuwania, życzliwości, ten wątek przewijał się także w pracach Taylora. W ujęciu kanadyjskiego filozofa humanizm wynika z potrzeby przekraczania

⁴⁴ Ch. Taylor: *Katolicka nowoczesność?* Tłum. A. Pawelec. „Znak” 2003, nr 12 (583), s. 28.

⁴⁵ Ibidem, s. 27; Ch. Taylor: *Źródła współczesnej tożsamości*. Tłum. A. Pawelec. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy z Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1995, s. 138—139.

granic wyznaczonych przez własną tradycję i dostrzegania podobnej wrażliwości aksjologicznej w przedstawicielach „innych” kultur.

Działania charytatywne w skali globalnej oraz powstanie takich organizacji, jak Amnesty International i Lekarze bez Granic są potwierdzeniem upowszechniania się idei ogólnoludzkiej życzliwości. Fenomen podejmowania podobnych inicjatyw ma korzenie chrześcijańskie, w sensie historycznym wynika z misyjnej aktywności Kościoła katolickiego, za którym poszły Kościoły protestanckie. W programie ich działalności, oprócz głoszenia Dobrej Nowiny, znajdowała się także pomoc medyczna i humanitarna. Współcześnie solidarność stała się wartością uniwersalną. W zglobalizowanym świecie jesteśmy świadkami sytuacji, gdy cierpienie na skutek głodu, powodzi, trzęsienia ziemi, zbrojnych konfliktów jest w stanie obudzić powszechne współczucie i wyzwolić poczucie globalnej solidarności. Dzieje się tak, po części, za sprawą mediów, nowych możliwości komunikacyjnych, migracji czy nadprodukcji dóbr w świecie Zachodu. Mimo wszystko świadczy to o ogromnej zmianie w mentalności w porównaniu z epokami wcześniejszymi. Niesienie ulgi cierpiącym stało się wręcz elementem kultury politycznej. Taylor pisał: „Można to ująć tak: nasza epoka wymaga od ludzi więcej solidarności i życzliwości niż jakakolwiek poprzednia. Nigdy przedtem nie żądano, by czynić tak wiele, tak konsekwentnie, systematycznie i bezwarunkowo dla obcych poza własnymi granicami”⁴⁶. Budowanie ogólnoludzkiej solidarności związanej z przekraczaniem granic między tym, co „swoje” i „obce”, stanowi kluczowy element współczesnej wrażliwości aksjologicznej⁴⁷. Autentyczny akt solidarności nie jest zapośredniczony jakimikolwiek wcześniejszymi relacjami między tym, kto pomaga, a tym, komu pomocy się udziela. Wola darczyńcy jest w stanie budować „mosty” nowych relacji społecznych. A stąd wniosek, że potrafimy współczuć osobom pochodzącym z innego kręgu kulturowego i religijnego. Tego typu solidarność motywuje do aktywności społecznej. Współczesne przejawy okazywania globalnego współczucia mogą jednak przybierać postać mody, której brakuje konsekwencji i przewidywalności⁴⁸. Okazywanie pomocy wymaga od nas rozważań, aby oddzielić faktycznie potrzebujących od tych, którzy świadomie wybierają „bycie słabym i skrzywdzonym” jako strategię na życie. Globalna solidarność jest

⁴⁶ Por. Ch. Taylor: *Katolicka nowoczesność?...*, s. 38.

⁴⁷ Por. W.J. Burghardt: *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*. Tłum. A. Krzyżówek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996, s. 175–179.

⁴⁸ Por. Ch. Taylor: *Kilka refleksji na temat solidarności*. Tłum. A. Pawełec. „Znak” 2000, nr 8 (543), s. 22–34.

koniecznym postulatem współczesnego świata, podzielonego na „biednych” i „bogatych”, „samodzielnych” i „bezradnych”, ale nie jest to wezwanie, na które możemy odpowiadać bezwarunkowo. Istnieje potrzeba wypracowania rozsądnego gospodarowania dobroczynnością, która wszakże nie zwalnia oczekujących pomocy od samodzielności.

Religie nie zawsze kreują postawę życzliwości i solidarności, niekiedy akceptują przemoc, zadawanie cierpień, niechęć wobec przedstawicieli innego wyznania. Wówczas wrażliwość aksjologiczna lokowana w sferze *sacrum* wiąże się z różnego typu pułapkami, paradoksalnie wynikającymi z determinacji walki o to, co lepsze i bardziej sprawiedliwe. Można w tej walce zapomnieć, że cele praktyczne, jakie stawia podmiot bądź grupa, zostają sprowadzone do czegoś banalnego bądź wręcz niszczycielskiego. Dzieje się tak wówczas, gdy źródeł niesprawiedliwości upatruje się w tym, co z istoty złe i demoniczne, czemu należy się przeciwstawiać, podejmując działania oparte na fizycznej sile i związanej z nią przemocy. Pomija się wiele niuansów i za wszelką cenę szuka tego, co jednorodne i spójne. Wtedy trafna staje się Nietzscheńska krytyka chrześcijańskiego przykazania miłości, z której wynika, że źródłem empatii i miłosierdzia jest nie tyle obdarzanie innych dobrem, ile resentyment, jaki ujawnia się w relacji „lichych” (słabych) do „dostojnych” (silnych)⁴⁹. Poświęcenie dla innych może stać się działaniem mającym na celu uzyskanie własnej satysfakcji, walka o poszanowanie godności konkretnych osób może się przerodzić w pogardę wobec bezradności tych „słabszych”, idea absolutnej wolności może prowadzić do despotyzmu, dążenie do niesienia pomocy niesprawiedliwie traktowanym może przerodzić się w nienawiść wobec tych wszystkich, którzy przyjmują inne pryncypia religijne bądź światopoglądowe⁵⁰. Poszukiwanie jednoznacznych rozstrzygnięć jest formą ucieczki od tego, co wielorakie i zróżnicowane. Hick źródła ambiwalencji moralnej, związanej z religijną interpretacją rzeczywistości, upatrywał w napięciu między niepersonalnymi i personalnymi sposobami przedstawiania Boga, natomiast Taylor — w pokusie zawężania realizacji wartości do wąskiego kręgu osób, postrzegających siebie jako grupę wybraną bądź z jakichś powodów pokrzywdzoną. W odniesieniu do koncepcji obu myślicieli należy powiedzieć, że błędne rozumienie świata wartości wynika z zanegowania pluralizmu aksjologicznego i z poszukiwania sztucznej jednoznaczno-

⁴⁹ Por. Ch. Taylor: *Immanentne kontroświecenie*. Tłum. A. Pawelec. W: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków: Znak, 1999, s. 46—47.

⁵⁰ Por. Ch. Taylor: *Katolicka nowoczesność...*, s. 42—43.

ści. W aksjologii opartej na hipotezie pluralizmu religijnego zmienia się sposób pojmowania wartości i zasad dobrego postępowania. Miejsce absolutnej pewności zajmuje niejednoznaczność, niedokończenie. To sprawia, że osoby identyfikujące się z daną tradycją jednocześnie potrafią uznać niewystarczalność swojego modelu myślenia o wartościach, a także docenić zalety innego sposobu ich przedstawiania. Przyjęcie tezy normatywnego pluralizmu aksjologicznego oznacza w tym wypadku świadomość różnorodności postaw moralnych. Wrażliwość aksjologiczna, budowana na podstawie religijnego obrazu świata, nie może się wiązać z manichejskim podziałem na „dobrych” i „złych” bądź „sprawiedliwych” i „niesprawiedliwych”.

Uznanie pluralizmu aksjologicznego prowadzi do akceptacji tezy o istnieniu wielu postaci doświadczenia religijnego. Wyeksponowanie w doświadczeniu religijnym tego, co indywidualne, sprawia, że w ramach określonych tradycji stopniowo uznaje się wielość form duchowej i społecznej samorealizacji. Wówczas boskość (świętość) staje się racją uzasadniającą ludzkie działania w sferze życia prywatnego — dążenie do wewnętrznej doskonałości, oraz zaangażowanie w sferze życia publicznego — nawiązywanie i podtrzymywanie więzi wspólnotowych. Oba te aspekty aktywności są z sobą ściśle związane, a elementem, który je łączy, jest poczucie sensowności własnego życia, w które wkomponowany jest postulat urzeczywistniania jakiejś „wyższej” wartości bądź wyższej zasady etycznej. Istotą tego typu działania jest zdolność okazywania współczucia, wspaniałomyślność i bezinteresowność. Taylor twierdził, że nasze sposoby myślenia o Bogu mogą w dalszym ciągu stanowić istotny element tożsamości wspólnotowej. Konieczne jest oddzielenie tożsamości politycznej od tożsamości wyznaniowej, jednak mówiąc o separacji, należy uwzględnić specyfikę funkcjonowania konkretnych społeczności⁵¹. W formule pań-

⁵¹ Por. Ch. Taylor: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak. Kraków: Znak, 2010, s. 258—259. Jeden ze współczesnych polskich teologów Wacław Hryniewicz źródła uniwersalizmu aksjologicznego chrześcijaństwa wyprowadzał z ewangelicznego Kazania na Górze, a szczególnie „ośmiu błogosławieństw”, których znaczenie doceniali także przedstawiciele innych religii, między innymi Mahatma Gandhi. Takie wartości, jak: cichość, łagodność, sprawiedliwość, miłosierdzie, pokój — wykraczają poza ramy jednej tradycji. Autor pisał: „Błogosławieństwa to trudne znaki nadziei. To obietnice. To wołanie o świat lepszy i piękniejszy. To apel o duchowe zmaganie, aby było lepiej. To wyzwanie dla dominującej mentalności, która popycha ludzi do torowania sobie drogi w życiu bez względu na los innych. [...] To wielka szkoła zaufania do Boga i ludzi. W niej uczymy się prawdy, że człowiek odnajduje siebie najbardziej wówczas, gdy oddaje siebie w darze innym. Duchowość błogosławieństw jest duchowością daru”. W. Hryniewicz: *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*. Kraków: Znak, 2002, s. 406.

stwa świeckiego zapomina się o wspólnototwórczym aspekcie religii. Nowym wyzwaniem dla świeckiej koncepcji państwa jest tworzenie relacji społecznych, które połączą ideą wspólnego działania przedstawicieli różnych wyznań.

Pluralizm aksjologiczny i religijny w życiu społecznym

Jak autor pracy pisał wcześniej, pluralizm religijny można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: opisowej i normatywnej. Aspekt opisowy stanowi przedmiot zainteresowania socjologów religii, kulturoznawców i religioznawców, natomiast aspekt normatywny mieści się w kręgu zainteresowań teologów i filozofów religii. O ile teologów interesują kwestie doktrynalne, o tyle filozofów religii zajmują zagadnienia antropologiczne i aksjologiczne wynikające z faktu współżycia przedstawicieli różnych wyznań. Koncepcja pluralizmu religijnego, którą zaproponował Hick, pozwala uzasadnić tezę uniwersalizmu aksjologicznego w odniesieniu do różnych tradycji religijnych. Taylor rozwinął te intuicje w odniesieniu do refleksji nad nowym ujęciem miejsca *sacrum* w życiu społecznym. Pluralizm aksjologiczny w interpretacji tego drugiego myśliciela stanowi normatywną podstawę ułożenia relacji między osobami reprezentującymi różne kultury i wyznania (tożsamości społeczne), żyjącymi w jednej społeczności politycznej. Problem polega na tym, czy pomimo różnic religijnych mogą oni tworzyć „wspólnotę” mającą w swych założeniach jakieś wspólne cele i nastawioną na realizację praktycznych zadań. Odpowiedź nie jest łatwa i wymaga uwzględnienia dodatkowego aspektu rozumienia pluralizmu aksjologicznego, czyli pluralizmu ujętego w perspektywie filozofii politycznej⁵². Teoretyczne rozwiązanie

⁵² W filozofii anglosaskiej termin „filozofia polityczna” ma szeroki zakres znaczenia, obejmuje kwestie społeczne, polityczne i kulturowe. W tym nurcie stanowisko pluralizmu politycznego reprezentowali: John Rawls w późnym okresie swej twórczości, a także Thomas Nagel, Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Christopher Larmore, Michael Walzer. Por. M. Walzer: *Uwagi o nowym trybalizmie*. Tłum. P. Rymarczyk. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 305–320; J. Rawls: *Liberalizm polityczny*. Tłum. C. Porębski. Kraków: Universitas, 1999, s. 59–60; D. Sepczyńska: „Późny” Rawls o pluralizmie i stabilności politycznej. W: *Pluralizm w filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*. Red. S. Richter. Olsztyn: Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Olsztynie Modus, 2006, s. 119–133.

tej kwestii stanowi jedną z konsekwencji tego, co w obszernej literaturze przedmiotu określa się mianem „polityka różnicy”, „polityka tożsamości” bądź „polityka uznania”. Każdy z tych terminów ma nieco inną konotację, wszystkie jednak uznają oczywistość faktu, że współczesne społeczeństwa charakteryzuje kulturowa i wyznaniowa różnorodność⁵³. W ramach „polityki różnicy” zwraca się uwagę na sytuację „mniejszości” i diagnozuje się przyczyny społecznego wykluczenia, formułuje zasady pozwalające niwelować napięcia i konflikty między grupami, a niekiedy wskazuje się wartości i zasady polityczne pozwalające na współistnienie wielokulturowej i wieloreligijnej społeczności. Zatem nie chodzi jedynie o opis określonego stanu rzeczy, ale także o wypracowanie reguł łączących różnorodną społeczność w pewną całość.

W jednym ze współczesnych opracowań czytamy: „Pluralizm polityczny dotyczy sytuacji, w której w ramach jednego państwa istnieje wiele religii, grup etnicznych, autonomicznych regionów czy jednostek organizacyjnych o dużym stopniu autonomii wobec władzy centralnej. W sensie opisowym pluralizm polityczny uznaje wielość kulturową za pewien stan rzeczy, natomiast w sensie normatywnym jest to doktryna społeczna, która uznaje różnorodność za coś wartościowego i pożądanego. Pluralizm polityczny może wynikać z konieczności uznania tolerancji za wartość stanowiącą aksjologiczny warunek pokojowego współistnienia ludzi reprezentujących różne modele życia, poglądy, sposoby wartościowania. W tym momencie tolerancja staje się wartością bezwzględną, ponieważ jej brak uniemożliwia zgodną koegzystencję społeczności składającej się z różnych grup”⁵⁴. Problemowi, jaki wyłania się w odniesieniu do wartości tolerancji, można nadać formę pytania: czy należy tolerować każdy rodzaj postępowania, czy też zachodzi potrzeba sformułowania etycznych lub instytucjonalnych ograniczeń w odczytaniu tej wartości — np. w postaci postulowanego bądź wymuszonego nakazu szanowania „praw człowieka”? Jeśli uczynić z tolerancji wartość bezwzględną,

⁵³ Por. W. Kymlicka: *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009, s. 397—399. Grupa „wykluczonych” czy „pozbawionych praw” jest bardzo szeroka: osoby o innym niż biały kolorze skóry, ludy tubylcze, homoseksualiści, feministki, ludzie upośledzeni fizycznie i umysłowo, mniejszości etniczne i religijne. Tak szerokie rozumienie grup mniejszościowych sprawia, że trudno uporządkować relacje między „większością” i „mniejszościami”. W tym rozdziale autor pracy koncentruje się na problemach relacji między wyznawcami różnych religii tworzącymi jedną społeczność.

⁵⁴ M. Walz: *Pluralizm polityczny*. W: *Encyklopedia filozofii*. T. 2. Red. T. Honderich. Tłum. J. Łoziński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999, s. 690.

bez odniesienia do innych wartości, staje się ona niezrozumiała, ponieważ nie wiemy, jakie zachowania powinniśmy tolerować, a jakich — nie. Chcąc sensownie ująć wartość tolerancji, należy ją odnieść do innych wartości, takich jak wolność, sprawiedliwość, wreszcie godność osoby ludzkiej. Ta ostatnia wartość stanowi granice urzeczywistnienia tolerancji, ponieważ nie można być tolerancyjnym dla tych, którzy krzywdzą innych. Wprawdzie u źródeł pluralizmu politycznego, wypracowanego w nurcie liberalnym, leży postulat ustalenia formuły ładu aksjologicznego, jednak teoretycy tego nurtu ostatecznie nie zaproponowali komplementarnego rozumienia wartości. Przeciwnie — eksponowali różnorodność form wrażliwości odniesionych do świata wartości.

Znawcy zagadnienia pluralizmu politycznego najczęściej marginalizują znaczenie religii, umieszczając ją w enklawie życia prywatnego bądź w ramach archaicznej wizji świata. W obu przypadkach nie traktuje się jej jako znaczącego elementu życia publicznego (Berlin, Gray, Raz). Nie biorą też zazwyczaj pod uwagę znaczenia wrażliwości religijnej w procesie tworzenia więzi wspólnotowych. Z analiz kulturowych i socjologicznych wynika jednak, że czynnik religijny w dalszym ciągu odgrywa istotną rolę w funkcjonowaniu państw, wspólnot lokalnych czy w pobudzaniu do różnych form aktywności społecznej (stowarzyszenia, akcje humanitarne). Refleksja nad zagadnieniem obecności *sacrum* w życiu społecznym prowadzi do postawienia następującego pytania: czy zwolennicy koncepcji państwa neutralnego światopoglądowo są w stanie zaproponować wizję koegzystencji wspólnot przywiązujących dużą wagę do swych przekonań religijnych? Model państwa świeckiego często nie odpowiada partykularnym społecznościom⁵⁵. Religia, „wychodząc” z getta prywatności, staje się elementem dynamicznie zmieniającego się obrazu świata, kształtuje własne sfery społecznego oddziaływania, które z jednej strony mogą polegać na obronie tradycyjnych form życia, a z drugiej — przyczyniać się do budowania relacji społecznych, opartych na idei

⁵⁵ Obecność fenomenu religii w życiu społecznym stanowi przedmiot analiz współczesnej socjologii religii. Por.: T. Luckmann: *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Tłum. L. Bluszczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1996; N. Luhmann: *Funkcja religii*. Tłum. D. Motak. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1998; D. Hervieu-Léger: *Religia jako pamięć*. Tłum. M. Bielawska. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1999; J. Casanova: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 2005; W. Piwowarski: *Spółeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1973 (16), nr 3—4, s. 61—73.

świadomego uczestniczenia obywateli w strukturach państwa demokratycznego. W tym drugim wypadku postuluje się wszechstronną edukację na temat zjawiska wielokulturowości i wieloreligijności. Proponuje się, aby osoby reprezentujące „większość” respektowały odmiennność religijną innych członków wspólnoty, a ponadto wykazywały zainteresowanie współdziałaniem z „mniejszościami” w realizacji lokalnych przedsięwzięć politycznych i gospodarczych⁵⁶. Chodzi o to, żeby wchodząc w interakcje, nie traktować odmienności jako zagrożenia, ale jako zaproszenie do twórczego dialogu i wzajemnego uzupełniania się. Tego typu umiejętność wiąże się z przełamywaniem rozlicznych lęków wynikających z obawy przed tymi, którzy reprezentują inną tradycję religijną czy inny sposób rozumienia świata. Pluralizm aksjologiczny w sferze życia publicznego wiąże się z postulatem tworzenia nowych form uczestnictwa i reprezentacji dla poszczególnych grup etnicznych i religijnych, traktowanych zazwyczaj jako „mniejszości” i odsuwanych na margines głównego nurtu życia publicznego⁵⁷.

Taylor, w odróżnieniu od zwolenników pluralizmu politycznego z nurtu liberalnego, traktował religie jako istotny element debaty publicznej. Za socjologami religii (Hervieu-Léger, Bruce, Casanova) uznawał, że w kulturze Zachodu religia ma wymiar indywidualny i zbiorowy; oba nawzajem na siebie oddziałują. Co ciekawe, religia rozumiana jako fenomen życia prywatnego, stanowi obecnie istotną przesłankę tworzenia relacji społecznych. Zdaniem kanadyjskiego filozofa, indywidualizm religijny w tradycji judeochrześcijańskiej ma długą historię. Ujawnił się u schyłku średniowiecza w postaci postulatów „osobistego zaangażowania”, którego zaczęto wymagać od każdego członka wspólnoty protestanckiej (z czasem wymagania to objęło także wspólnoty katolickie). Proces ten został utrwalony w okresie reformacji w rezultacie wprowadzenia zasady *sola fide*, zgodnie z którą większą wagę przywiązywano do osobistej pobożności niż do rytuału i praktyk zewnętrznych. W tym też czasie zaznaczyła się tendencja do zacierania różnicy między wiernymi zaangażowanymi w praktyki religijne („wirtuozami”) a tymi, którzy reprezentowali postawę zdystansowaną („praktykujący od święta”). W zachodnim chrześcijaństwie do oddziaływania idei indywidualnego zaangażowania religijnego przyczynił się rozwój ruchu pietystycznego. Jego

⁵⁶ Por. L. Gęsiak: *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 119–121.

⁵⁷ Por. A. Szahaj: *„E pluribus unum?”. Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas, 2004, s. 21–24.

odpowiedniki można odnaleźć także w judaizmie (chasydzi), islamie (*sufii*) i hinduizmie (gdzie mowa o różnych odmianach *bhakti* — miłosnym powierzeniu siebie Bogu). Łączono w nich osobistą pobożność z ideą uczestniczenia w rytuałach obrzędowych. Przystwojenie tej idei w kulturze prowadziło do przekonania, że bycie w jakiejś wspólnocie religijnej jest rezultatem indywidualnego wyboru, a wtórnie — przynależności społecznej⁵⁸. Tendencji do wyznaczania granic własnej religijnej autonomii stale towarzyszyło poszukiwanie miejsc i sposobów wspólnego przeżywania doświadczeń religijnych. Umieszczenie *sacrum* w obszarze życia prywatnego przyczyniło się do jej „uwewnętrznienia”⁵⁹. Negatywnym aspektem tego zjawiska ostatecznie był zanik praktyk religijnych w wymiarze powszechnym na rzecz osobistego „spotkania z Bogiem”, a pozytywnym — oddzielenie państwa od Kościoła. Początki tego rozdziału sięgają średniowiecza — zasady „dwóch mieczy” papieża Galezego, co oczywiście nie znaczy, że ten podział był powszechnie akceptowany i nie wiązał się z konfliktami obu tych sfer. W historii Europy stale zdarzały się przypadki instrumentalnego traktowania religii przez władców (cesarzy, królów) bądź sięgania po władzę polityczną przez przywódców religijnych. We wschodnim odłamie chrześcijaństwa (prawosławie) do dziś nie wypracowano takiej formuły rozdzielenia.

Współcześnie religia staje się przedmiotem zainteresowania filozofii także z innego powodu. Chodzi mianowicie o ożywienie więzi wspólnotowych, które w ostatnim czasie ulegały stopniowej erozji (konsekwencje „atomizmu społecznego”⁶⁰). Nie kwestionuje się prywatnego wymiaru życia religijnego, ale próbuje dostrzec to, co zostało zapomniane, czyli niewykorzystywany w ostatnim czasie potencjał do kształtowania relacji społecznych, które stanowią element religijnego obrazu świata. Taylor określił ten proces mianem „denominacja” (termin został zapożyczony z socjologii religii), badał go na przykładzie grup protestanckich tworzących społeczność Stanów Zjednoczonych. W zasadzie denominacji zawarte są trzy przesłanki:

⁵⁸ Por.: Ch. Taylor: *Oblicza religii dzisiaj*. Tłum. A. Pawelec: Kraków: Znak, 2002, s. 13—20; Ch. Taylor: *Modern Social Imaginaries*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004, s. 102—104.

⁵⁹ Por. Ch. Taylor: *A Secular Age*. Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press, 2007, s. 149—152. Taylor przyznawał, że na problem obecności religii w życiu społecznym zwrócił jego uwagę Clifford Geertz: *Dotyk przeznaczenia: religia jako doświadczenie, znaczenie, tożsamość, władza*. W: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas, 2003, s. 209—232.

⁶⁰ Zagadnienie „atomizmu społecznego” zostało opisane w drugim rozdziale pracy.

- 1) odrzuca się koncepcję budowania tożsamości zbiorowej opartej na jednej religii;
- 2) uznaje się rozdział państwa od Kościoła;
- 3) spoiwem „społeczności wyznaniowej” staje jest wspólne działanie — ortopraksja, a nie ortodoksja⁶¹.

W tym nowym ujęciu chodzi o stworzenie podstaw tego, co można określić mianem „religia obywatelska”. Nie polega ona na tworzeniu zunifikowanej struktury, niewrażliwej na różnice, ale konstruuje społeczność składającą się z grup wyznaniowych o odmiennych charyzmatach, połączonych ideą działania w celu realizacji jakiejś formy dobra wspólnego (np. dobra państwa bądź dobra lokalnej społeczności). Zmienia się wówczas model legitymizacji wspólnoty religijnej — z legitymizacji nastawionej na unifikację na rzecz legitymizacji pluralistycznej. W pierwszym wypadku decydowała zasada ekskluzywizmu, według której Kościół jako wspólnota wiary był przeciwstawiony grupom wykluczonym (sektom). W drugim ujęciu uznano różnorodność form życia religijnego za pewnego rodzaju normę, a ponadto postulowano przyjęcie postawy zaangażowanej. Wówczas kwestie różnic doktrynalnych przestają odgrywać rolę decydującą, natomiast większą wagę przywiązuje się do takich form aktywności społecznej, jak działalność charytatywna, edukacja, pomoc osobom niepełnosprawnym⁶².

Oddzielenie sfery świeckiej od duchowej, które dokonało się w zachodnim chrześcijaństwie w średniowieczu, w następnych wiekach przyczyniło się do powstania idei społeczeństwa obywatelskiego. Idea sprzeciwu wobec woli władcy niedbającego o dobro wspólne, którą przyjęto w filozofii średniowiecznej (Augustyn, Tomasz), w dalszej konsekwencji pozwalała na oddzielenie woli społeczności (suwerenności ludu) od woli tych, którzy sprawują władzę. Taylor pisał: „Idea, iż społeczeństwo nie jest tożsame ze swoją strukturą polityczną, może być uznana za zasadnicze rozróżnienie, za jedno ze źródeł późniejszego terminu »społeczeństwo obywatelskie« i jeden z korzeni zachodniego liberalizmu”⁶³. W idei tego rozdzielenia można upatrywać politycz-

⁶¹ Terminu „denominacja” w kontekście zmian religijnego rozumienia wspólnoty używał między innymi amerykański socjolog religii Steve Bruce: *The Denomination*. In: *Idem: Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. New York: Oxford University Press, 1996, s. 75–91. Por. Ch. Taylor: *Oblicza religii dzisiaj...*, s. 58.

⁶² Por. Ch. Taylor: *Oblicza religii dzisiaj...*, s. 75–76.

⁶³ Por. Ch. Taylor: *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*. Tłum. A. Pawelec. W: *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Warszawa—Kraków: Znak, 1994, s. 63.

nych źródeł więzi wspólnotowych o pozapolitycznej tożsamości. Idea prywatności w sferze życia religijnego przyczyniła się do uznania tolerancji religijnej za wartość regulującą koegzystencję wspólnot, które swą tożsamość opierają na czynniku konfesyjnym. Stanowiła ona także istotną inspirację dla fenomenu, który Taylor określił mianem „kultura autentyczności”. Zasada autonomii religii i życia publicznego opiera się na tezie, że autentyczna postawa religijna może się rozwijać jedynie przy założeniu, że podmiot wewnętrznie zgadza się na jej przyjęcie bądź odrzucenie. Wiary nie należy wymuszać, przekonania religijne są sprawą dobrowolnego uznania, a co za tym idzie — indywidualnego zaangażowania⁶⁴. Dodatkowo rozdzielenie obu tych sfer sprawiło, że instytucjonalne sfery życia społecznego, takie jak nauka, edukacja, prawo, sztuka, zdążyły wypracować sobie specyficzną niezależność. Stanowi ono cenną zdobycz współczesnej kultury. Szukając fundamentalnego potwierdzenia idei ogólnoludzkiej życzliwości w różnych tradycjach, kanadyjski filozof odwoływał się do myśli Johanna G. Herdera. Dla tego oświeceniowego preromantyka wielość ludzkich świadomości, charakterów i temperamentów ma głębszą podstawę, określa ją autorytet praw ustanowionych przez Boga, chroniących podmiotową godność każdego człowieka⁶⁵. W wyrażeniu „autorytet praw ustanowionych przez Boga” upatruje się podstawy wszystkich praw tworzonych w określonych społecznościach politycznych.

Zasada pluralistycznej legitymizacji wspólnoty religijnej sprawdziła się, jeśli członkami społeczności były osoby związane z protestantyzmem, szerzej — z tradycją judeochrześcijańską. Sprawa się jednak komplikuje, kiedy społeczność lokalna, państwowa, czy międzynarodowa składa się z przedstawicieli zupełnie odmiennych konfesji (np. chrześcijanie i muzułmanie mieszkający w UE). Pytanie, czy i w tym wypadku udałoby się przekonać obywateli różnych wyznań do wspólnego działania. Nowe wyzwanie dla jednoczącej się Europy stanowi tworzenie form legitymizacji ładu społecznego oparte na źródłach chrześcijańskich, muzułmańskich, a w niedalekiej przyszłości także buddyjskich. Aby ten proces przygotować, Taylor postulował wypracowanie paneuropejskiej ekspresji dla islamu, która włączyłaby zamknięte wspólnoty o korzeniach islamskich w struktury europejskie⁶⁶. Na razie jest to program zbyt odważny, można na-

⁶⁴ Por. Ch. Taylor: *A Secular Age...*, s. 506—523.

⁶⁵ Por. Ch. Taylor: *Philosophical Arguments*. London, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, s. 95.

⁶⁶ Por. Ch. Taylor: *Religia a integracja europejska*. Tłum. M. Szuster. „Nowa ResPublica” 2006 (zima), nr 203, s. 36—37. W podobnym sensie pisała o tym

wet wątpić, czy ma on w ogóle szansę wdrożenia. Powód zasadniczy tych wątpliwości tkwi w tym, że w islamie nie wypracowano do tej pory formuły oddzielenia władzy państwowej od religijnej. Inny powód wątpliwości wynika z obecności w samej tradycji judeochrześcijańskiej wielu wewnętrznych napięć. Jedno z nich ma charakter filozoficzny. Wynika z tego, że religia z jednej strony jest wyznacznikiem określonych historycznych i partykularnych tożsamości społecznych, a z drugiej stanowi źródło uniwersalnych wartości. Ta dychoetomia staje się szczególnie mocno odczuwalna, gdy rzecznikami powrotu do tradycji są z jednej strony ci, którzy chcą bronić tego, co w niej powszechne i pryncypialne, a z drugiej strony ci, którzy szukają w niej inspiracji do obrony prywatności przeżyć religijnych. Przyczyny „zwrotu ku religii” mogą być przeciwstawne. Niekiedy w poszukiwaniu tożsamości ku źródłom religijnym zwracają się jednostki, mniejszości społeczne, a czasem grupy większościowe⁶⁷. To przysparza kolejnych problemów, tym bardziej że nowe formy życia wspólnotowego powstają w izolacji wobec instytucji, nawet gdy pozostają w jakiejś relacji z Kościołem oficjalnym. Co ciekawe, nieoficjalna sfera życia religijnego wytwarza własne formy aktywności społecznej.

Jednym z najważniejszych problemów wielokulturowej i wieloreligijnej społeczności jest dyskryminacja grupy „mniejszościowej” przez grupę „większościową”. Chcąc się owej dyskryminacji przeciwstawić, Taylor proponował przyjęcie zasady, którą określił jako „zasłone różnorodności” lub „zasadę różnicy kulturowej” (*difference-blindness*). Zawarł w niej sprzeciw wobec faworyzowania jednej z grup w zróżnicowanej społeczności. W znaczeniu politycznym zasada ta prowadzi do asymetrycznego federalizmu grup „mniejszościowych”. Społeczność nie może być traktowana jako kulturowa czy religijna całość, lecz jako zbiór wielu mniejszości, z których każda może bronić swoich praw, ale żadna z nich nie powinna rościć pretensji do zajmowania pozycji dominującej — do „bycia większością”. Zasada różnorodności ma chronić współczesne państwa przed dyskryminacją rasową, polityczną, religijną i prostować mylne przekonanie, że są one homogenicznie jednorodne⁶⁸. Zasada ta zawiera trzy przesłanki:

Dani le Hervieu-Léger: *Rola religii w integracji europejskiej*. Tłum. A. Lipszyc. „Nowa ResPublica” 2006 (zima), nr 203, s. 44–45.

⁶⁷ Por. Ch. Taylor: *Współczesność a czas świecki*. Tłum. A. Lipszyc. W: *Ko niec Tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Warszawa–Kraków: Znak, 1999, s. 32–33.

⁶⁸ Por. Ch. Taylor: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Pinceton, New Jersey: Pinceton University Press, 1992, s. 40. Przypomina to w ogólnej

1) przyjęcie uniwersalnych wartości, które powinna aprobować każda z grup mniejszościowych, takich jak szacunek dla życia, wolność, tolerancja, życzliwość;

2) akceptację możliwości partykularnego odczytania wartości uniwersalnych;

3) przyjęcie „praw człowieka” jako zbioru wartości chroniących godność każdej osoby ludzkiej.

W przypadku koncepcji „różnicy kulturowej” dwa pojęcia odgrywają kluczową rolę: „tożsamość” (*identity*) oraz „uznanie” (*recognition*). Możemy realizować siebie według własnego planu, ale nie możemy tego czynić bez społecznego uznania grupy, której jesteśmy częścią. Dotyczy to także lokalnych społeczności, które chcąc zachować swoje obyczaje, odrębną kulturę, religie, potrzebują uznania ze strony innych grup. Potwierdzeniem praw jednostki jest szacunek okazywany jej przez innych członków społeczności. Kontakt z innymi pozwala nam wyznaczyć granice własnej odrębności, broniąc tego, czego utrata spowodowałaby zmianę naszej tożsamości. Obrona tożsamości politycznej stanowi jeden z kluczowych elementów ładu społecznego.

Trudno mówić o samoakceptacji bez społecznego punktu odniesienia. Brak uznania ze strony grupy większościowej może być postrzegany jako forma blokady niezależności indywidualnych podmiotów bądź grup „mniejszościowych”. Taylor pisał: „Nasza tożsamość jest w części kształtowana przez społeczne uznanie bądź jego brak. Osoba lub grupa osób może cierpieć rzeczywistą krzywdę, jeśli ludzie albo społeczność wokół nich narzucają im ograniczający, poniżający, lub też godny potępienia obraz ich samych. Odmowa uznania może wyrządzać krzywdę, być formą opresji, uwięzienia kogoś w fałszywym, wykrzywionym sposobie istnienia”⁶⁹. Postulat autentyczności życia opiera się na dwóch sposobach rozumienia równości praw: a) na przyznaniu takich samych praw wszystkim członkom społeczności; b) na uznaniu prawa różnorodności ludzkich przekonań i potrzeb. Godzenie tych dwóch odmiennych perspektyw nastęrcza wielu trudności. Teoretyczną uniwersalność praw należy łączyć z wielością ich praktycznych zastosowań. To sprawia, że dochodzi do nieustannych konfliktów wynikających z odmiennego postrzegania tych samych

wymowie „zasadę dyferencji” zaproponowaną przez Johna Rawlsa w jego najbardziej znanej pracy *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: PWN, 1995.

⁶⁹ Por. Ch. Taylor: *Multiculturalism...*, s. 25; P. Skudrzyk: *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2001, s. 154–155.

norm w obrębie różnych społeczności. Pytamy wówczas: na czym polega rola prawodawców w wielokulturowym państwie? Czy powinni oni przyjąć jakieś nadrzędne stanowisko aksjologiczno-etyczne, czy też wykazać w tej kwestii neutralność? Taylor opowiedział się za tym pierwszym rozwiązaniem i połączył ideę dobrego życia z koncepcją słuszności postępowania⁷⁰. Argumentował, że odrzucenie koncepcji etycznej neutralności prawa uzasadnia promowanie przez państwo form dobrego życia, a piętnowanie takich, które traktuje jako moralnie naganne.

Zdaniem kanadyjskiego filozofa, w idei uznania mieszczą się dwie formy okazywania szacunku:

1) szacunek dla niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej, niezależnie od płci, rasy i przynależności etnicznej;

2) szacunek dla tych form działania, praktyk, sposobów rozumienia świata, które cieszą się dużym poważaniem wśród członków grup mniejszościowych.

Obie te formy okazywania szacunku są ściśle z sobą powiązane. Wymóg powiązania tych dwóch aspektów dotyczy ochrony tych elementów partykularnych tradycji, z którymi w szczególny sposób identyfikują się członkowie grup dyskryminowanych. Kwestią sporną pozostaje to, która z form szacunku jest aksjologicznie wcześniejsza — czy szacunek dla praw jednostki, czy też uznanie prawa do zachowania odrębności każdej z lokalnych wspólnot⁷¹. Próba rozwiązania tej kwestii prowadzi do kolejnych problemów. Jeśli założyć, że pierwszeństwo przyznajemy prawom jednostki, należy zgodzić się na sytuację, że struktura większa (np. państwo, wspólnota międzynarodowa) będzie zmuszała partykularne społeczności do przestrzegania indywidualnych praw jednostki, a tym samym ograniczała ich autonomię. Uznając, że ważniejsze są prawa lokalnych społeczności, konsekwentnie należy się godzić na możliwość łamania praw człowieka w sytuacji, kiedy kolidują one z wewnętrznymi prawami tych grup (np. zgoda na obowiązywanie prawa szariatu we wspólnotach muzułmańskich, łącznie z tymi zasadami, które w naszym rozumie-

⁷⁰ Jürgen Habermas, znany niemiecki filozof, twierdził, że Taylor wprowadził aksjologiczno-etyczną przesłankę w obręb argumentacji prawniczej, co w konsekwencji prowadziło do odrzucenia koncepcji państwa neutralnego etycznie, czyli jednego z filarów współczesnego państwa liberalnego. Por. J. H a b e r m a s: *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Tłum. A. R o m a n i u k. Warszawa: PWN, 2009, s. 206—209.

⁷¹ Por.: A. G u t m a n n: *Introduction*. In: Ch. T a y l o r: *Multiculturalism...*, s. 5—7; A. G u t m a n n: *Cnota demokratycznego samoograniczenia*. Tłum. P. R y - m a r c z y k. W: *Komunitarianie...*, s. 351—371.

niu wiążą się z łamaniem praw człowieka). Niekiedy afirmacja praw jednostki dotyczących prawa do nauki prowadzi do ingerencji państwa w funkcjonowanie wspólnot mniejszościowych, np. wtedy, gdy wymusza się na rodzicach konieczność kształcenia własnych dzieci (mniejszości etniczne, które nie przywiązują większej wagi do wykształcenia). Taylor odrzucił koncepcję państwa neutralnego etycznie, co pociągnęło za sobą uznanie pierwszeństwa praw człowieka przed prawem lokalnej społeczności. Tego typu rozwiązanie prowadzi do konfliktów. W tej sytuacji pytamy: czy przyjęcie kanonu uniwersalnych zasad etycznych nie będzie kolejną formą dominacji tradycji silniejszej nad tradycjami słabszymi? W tym wypadku musimy się uporać z Heglowskim dylematem wynikającym z napięcia w relacji pan — niewolnik, ale w subtelniejszej postaci. Chodzi o to, która z tradycji jest bardziej wyrafinowana intelektualnie, ma w swym zasobie odpowiedni zestaw pojęć bądź odpowiednią teorię polityczną, umożliwiającą budowanie spójnej wizji tego typu zasad. Uznanie tezy o niewyróżnianiu żadnej tradycji jako silniejszej pociąga za sobą zrównanie modeli dyskursu, co ostatecznie może skutkować brakiem porozumienia ze względu na brak uzgodnionego zbioru pojęć lub wieloznaczność tych, których będziemy używać w dialogu. Taylor badał przede wszystkim tradycję judeochrześcijańską i filozofię nowożytną pod kątem ich zdolności do otwarcia na dyskurs z innymi tradycjami, ale nie badał odrębnie modeli dyskursu wypracowanych w innych tradycjach religijnych. Tego typu badania są na razie sprawą przyszłości. Kanadyjski filozof jedynie ostrzegał przed etnocentryzmem w tego typu ustaleniach i postulował poszerzenie dyskursu o schematy zawarte w innych kulturach⁷².

W ramach stanowiska pluralizmu aksjologicznego Taylor przyjął, że kateryczne żądanie uznania kanonu zasad etycznych i społecznych wytworzonych w kulturze Zachodu może być także traktowane jako forma dyskryminacji lub — jak to określił — jako cywilizacyjny „tragizm homogenizacji”. Kanadyjski filozof pisał: „Uznanie wielokulturowości za normę jest czymś, co znajduje się pomiędzy nieautentycznym i homogenicznym żądaniem przyjęcia takich samych standardów oceny różnych kultur a neutralnością wobec jakichkolwiek etnocentrycznych standardów”⁷³. Należałoby uznać, że takie same

⁷² Por.: T. Luckmann: *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*. „Social Compass” 2003 (50), no 3, s. 275—285; A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Kraków: Universitas, 2000, s. 19.

⁷³ Ch. Taylor: *Multiculturalism...*, s. 72.

prawa do tworzenia własnych kryteriów dobrego życia mają kultury spoza europejskiego kręgu cywilizacyjnego. Analizując źródła praw społecznych, powinniśmy zapytać, w jakim stopniu nasze rozumienie zbliża się do pojmowania tych praw w innych tradycjach. Pluralista aksjologiczny przyjmuje, że wszystkie tradycje wnoszą coś oryginalnego do dyskursu na temat wartości. Tego typu pozytywną współzależność Gadamer nazywał „łączeniem się horyzontów”, a Taylor traktował jako uzasadnienie postawy otwarcia na inne tradycje. W ujęciu hermeneutycznym rozumieć teksty kultury i siebie — to akceptować różne horyzonty znaczeń. Problem polega na tym, czy biorąc pod uwagę różne kanony dyskursu, uda nam się wypracować wspólną płaszczyznę rozumienia wartości.

Taylor odrzucił Gadamerowską tezę o bezwarunkowej równości wszystkich kultur na korzyść tezy o „otwartości kultur”. Wzbogaca to fuzję horyzontów, wypracowaną w kulturze Zachodu, o modele dyskursu, które zostały wypracowane w innych tradycjach. Pytamy jednak: czy możliwe jest współrozumienie w sytuacji, gdy reprezentuje się zupełnie inne tradycje, ukształtowane według innego klucza świadomości historycznej? Jednostka nie tworzy, lecz zastaje horyzont znaczeń pojęć, których używa. Próbuując wybrnąć z tej trudności, należy przyjąć horyzont „szerszy”, czyli taki, który jest tłem różnych horyzontów historycznych, od siebie niezależnych. Wówczas nakładanie się horyzontów polega na odkrywaniu kontrastów i sprzeczności oraz wypracowaniu zestawu pojęć służących artykułowaniu tych kontrastów⁷⁴. To zestawienie nie warunkuje jeszcze porozumienia, pozwala jedynie na egzemplifikację różnic i ewentualne poszukiwanie miejsc wspólnych. Kwestia ta jest szczególnie ważna wtedy, gdy chodzi o sformułowanie zasad sprawiedliwego ładu społecznego w społeczności, która odwołuje się do różnych modeli dyskursu⁷⁵. Język, za którego pomocą chcemy zrozumieć różnorodne przejawy wrażliwości aksjologicznej, powinien być językiem opisującym kontrasty. „Byłby to taki język, w którym możliwe odmiany ludzkich form życia zostałyby wyrażone tak, że zarówno nasza forma życia, jak i forma innej kultury zostałyby wyraziście opisane jako warianty tych odmian”⁷⁶. Dzięki niemu rozmówcy mogliby przyjąć taki sposób inter-

⁷⁴ Por. J.C. Ries: *The Concept of „Sacramental Anxiety”: A Kierkegaardian Locus of Transcendence?* In: *Sacramental Presence in a Postmodern Context*. Eds. L. Boeve, L. Leijssen. Leuven: Leuven University Press, 2001, s. 313–316.

⁷⁵ Por. Ch. Taylor: *Multiculturalism...*, s. 67.

⁷⁶ Por. Ch. Taylor: *Teoria społeczna jako praktyka*. Tłum. D. Lachowska. W: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa: PIW, 1993, s. 396.

pretacji rzeczywistości, który dopuszczałby różnorodność. Koncepcja rozmowy jako wieloaspektowego kontrastu ma unikać pułapek pocuczenia i wymuszonego dopasowywania różnych stanowisk do jednego, wzorcowego rozumienia rzeczywistości. Dialog z reprezentantami „sieci rozmów”, które nie są oparte na zasadach krytycznego myślenia, sprowadza się do prezentacji własnego poglądu lub jedynie odnotowania różnicy zdań. Ewentualnie, chcąc uzyskać wspólny horyzont znaczenia pojęć, można systematycznie zawężać grono osób włączanych w rozmowę. Dopóki nie odkryjemy tego, że różnice między rozmówcami są nieprzezwyciężalne, nie ma powodu, by nie traktować wartości, które staramy się zrozumieć, jako uniwersalnych. Pewne utrudnienie stanowi to, że język religijny zawiera spory ładunek zaangażowania emocjonalnego. Podmiot kierujący się emocjami jest silniej motywowany do obrony własnego stanowiska aniżeli wtedy, gdy polega wyłącznie na racjach intelektu⁷⁷. Dialog między osobami, których poglądy cechują się sporą dawką zabarwienia emocjonalnego, zazwyczaj przeradza się w konfrontację. Trudno wtedy mówić o dyskursie, ponieważ w niewielkim, lub wręcz w żadnym, stopniu bierze się pod uwagę możliwości modyfikacji własnego stanowiska.

Dialog międzyreligijny, a szerzej: międzykulturowy, wiąże się z pokonywaniem licznych stereotypów, wygodnych schematów myślenia, uprzedzeń, lęków. Prowadzenie takiego dialogu nie jest łatwe, wymaga czasu, ale też osobowości dialogicznej, dostrzegania mocnych stron własnej tradycji, a także zalet innych tradycji, umiejętności dystansowania się wobec skrajnych rozstrzygnięć. Taylor przyjął, że „uniwersalne wartości zawsze ucieleśniają partykularny projekt historyczny i instytucjonalny. [...] Chodzi o pomieszczenie partykularnych zasad politycznych, na których ufundowane jest państwo, i głębszej etycznej wizji ludzkiego życia, w której zasady te pozostają zakorzenione”⁷⁸. Łączenie tych dwóch elementów prowadzi do duchowej dwuznaczności, która jest nieodłącznym elementem współczesnego myślenia o wartościach i regułach życia społecznego. Uwzględniając element partykularności, godzimy się na różne punkty widzenia, spory, wreszcie i konflikty, co jednak nie znaczy, że są one nieprzezwyciężalne i że nie można znaleźć żadnych dróg porozumienia⁷⁹.

⁷⁷ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN, 2001, s. 123.

⁷⁸ Ch. Taylor: *Religia a integracja europejska...*, s. 39.

⁷⁹ Por.: Ch. Taylor: *Polityka liberalna a sfera publiczna*. Tłum. A. Pawelec. W: *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1996, s. 37—40; L. Grudziński: *Dyle-*

Przyjęcie stanowiska normatywnego pluralizmu religijnego powinno ułatwić prowadzenie takiego dialogu.

Religie a prawa człowieka

Tradycje religijne zawierają aspekty, które wartościujemy pozytywnie, ale również takie, które wartościujemy negatywnie. Negatywny aspekt wiąże się z prześladowaniami, wojnami religijnymi, ambiwalencją moralną, resentymentem, bezradnością wobec swych słabości i złych nawyków, zazdrością wobec tych, którzy są związani z innym wyznaniem i powodzi im się w życiu lepiej. Niekiedy, odwołując się do przekonań religijnych, szukano usprawiedliwienia dominacji jednej grupy nad inną. W niektórych swych postaciach poglądy religijne stanowią podstawę zamkniętej (hermetycznej) wizji świata. Charakteryzuje ją między innymi:

- 1) skrupulatna dbałość o przestrzeganie zewnętrznych oznak religijności;
- 2) nienawiść wobec wszystkich, którzy naruszają wyimaginowaną cześć Boga;
- 3) zaprzeczenie biologicznej wartości własnego życia, które można poświęcić realizacji jakiegoś wyższego celu;
- 4) nietolerancja wobec przedstawicieli innych religii;
- 5) niechęć wobec tego, co religijnie „obce”;
- 6) postrzeganie wielości religii jako stanu niepożądanego;
- 7) stosowanie w języku religijnym takich terminów, jak „siła”, „władza”, „kara”, które podkreślają despotyczne i karzące działanie *sacrum*; użycie tego typu określeń uzasadnia tezę, że racje religijne należy upowszechniać siłą.

Zazwyczaj tego typu postawę określa się mianem „fundamentalizmu religijnego”⁸⁰. Fundamentalista normatywny aspekt pluralizmu

maty liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości. W: *Czym jest filozofia polityki?* Red. R. Piekarski. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 1999, s. 149–171.

⁸⁰ Por.: A. Bronk: „Fundamentalizm”: *sensy i dziedziny użycia.* W: *Fundamentalizm i kultury.* Red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005, s. 19–30; A. Marcol: *Wyzwania współczesnego fundamentalizmu.* W: *W służbie teologii i pojednania.* Red. P. Jaskóła. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1992, s. 448–457. Fundamentalizm religijny jest zjawiskiem, które występowało we wszystkich epokach, współcześnie obserwuje się je we wspólnotach protestanckich, katolickich oraz w islamie.

religijnego odbiera jako zagrożenie. Tendencje fundamentalistyczne można odszukać i w dużych, ale częściej w małych wspólnotach religijnych, postrzegających współczesny obraz rzeczywistości jako pokawałkowany i mozaikowy, alienujący jednostkę ze społeczeństwa, wywołujący chaos i generujący cywilizacyjne lęki. To sprawia, że silniejsza staje się dążność do afirmacji tego, co trwałe i dobrze znane, wzrasta podejrzliwość, która często prowadzi do odrzucania tego, co „odmienne”, „niekonwencjonalne”. Zdaniem oponentów, fundamentalizm może wynikać z tendencji do irracjonalnego separowania się wobec tego, co „nowe” i „obce”, dążenia do zyskania absolutnej pewności, poczucia bezpieczeństwa i klarowności obrazu świata. Wtedy najczęściej zaznacza się tendencja do wyraźnego rozdzielenia dobrych i złych, wiary prawdziwej i wiary fałszywej. To zwykle idzie w parze z potrzebą naprawiania świata na siłę, działaniem podporządkowanym woli Boga. Lęk przed „obcym” prowadzi do fanatyzmu, nietolerancji, ksenofobii, a nawet terroryzmu. W konsekwencji niska ocena moralnych i duchowych zdolności jednostki staje się powodem chowania się za opiniami kuratora i opiekuna, których poglądy przyjmuje się bezkrytycznie. Współcześnie — wobec kulturowej dominacji takich wartości, jak otwartość, tolerancja, demokracja, fundamentalista za wszelką cenę stara się bronić trwałości tradycji religijnej. Należy nadmienić, że obowiązująca współcześnie retoryka antyfundamentalistyczna zazwyczaj gubi zrozumienie ludzkich lęków związanych z doświadczeniem „płynnej” rzeczywistości, a co za tym idzie — z groźbą utraty tożsamości. Dominujący w kulturze model retoryki antyfundamentalistycznej ma postać liberalną, racjonalistyczną, egalitarną, dodatkowo niechętną obecności religii w życiu publicznym⁸¹. Można jednak krytycznie patrzeć na tradycję, doceniając jej walory ponadczasowe, a jednocześnie dystansować się do jej postaci fundamentalistycznych, negatywnie nastawionych wobec tego, co „nowe” i „obce”.

Normatywny pluralizm aksjologiczny sprzeciwia się wszelkim postaciom fundamentalizmu religijnego, ale jednocześnie docenia wartość tradycji. To nie znaczy, że należy ją traktować jak „miejsce ucieczki” przed zmianami współczesnego obrazu świata. Odwaga spojrzenia na własną tradycję religijną polega także na zmierzeniu się z zawartymi w niej negatywnymi aspektami. Należy się wyraźnie od nich dystansować, a jednocześnie poszukiwać takich form kulturo-

⁸¹ Por.: S. Gałkowski: *Fundamentalizm — próba częściowej obrony*. W: *Fundamentalizm i kultury...*, s. 61—76; J. Kracik: *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*. „Znak” 1998, nr 3 (514), s. 4—19.

wej ekspresji, które poglądom religijnym zapewnią właściwe miejsce w życiu społecznym i odpowiedni sposób wyrazu prezentowanych racji. Normatywny pluralista aksjologiczny postuluje szacunek dla przedstawicieli innych wyznań, więcej nawet — zwraca uwagę na te elementy, których nie ma w jego własnej tradycji. Wypracowanie odpowiedniej formy dyskursu religijnego powinno łagodzić lęki środowisk zachowawczych oraz otwierać je na możliwość czynnego uczestniczenia w życiu społecznym. Filozofia religii, tak jak inne nurty współczesnej humanistyki, powinna uczestniczyć w poszukiwaniu takiej teorii życia społecznego, która pozwoli na koegzystencję różnych grup wyznaniowych w ramach jednej struktury politycznej (państwo, Unia Europejska). Powinna godzić w nich idee szacunku dla uniwersalnych wartości (np. afirmacja godności każdej osoby ludzkiej) i praw (np. uznanie nienaruszalności prawa człowieka) z regułami, które nie niweczą odrębności lokalnych wspólnot etnicznych i wyznaniowych. Rola filozofii polega w tym wypadku na poszerzeniu granic dialogu o nowe obszary, na zmianie rozumienia klasycznych pojęć etycznych. Kultura Zachodu, oparta na tradycji judeochrześcijańskiej, ma tę istotną zaletę, że wypracowała wiele „sieci rozmów”, które taki dialog umożliwiają, chociaż nie zawsze się do niego odwołują. Taylor pisał: „[...] w naszych czasach upowszechnia się pojęcie praw — choć nazywamy je teraz prawami człowieka, a nie prawami naturalnymi — jako uprzednich i niezawisłych od struktur politycznych. Owe deklaracje praw stanowią w pewnym sensie najdobitniejszy wyraz naszej nowoczesnej idei porządku moralnego, który leży u podstaw tego, co polityczne, i musi być przez tę polityczność respektowany”⁸². Prawa te traktuje się jako prawa elementarne, w zgodzie z nimi muszą pozostać ustawodawstwa państwowe. Obecnie problem polega na tym, w ramach jakich procedur bądź modeli dyskursu uda się określić ich powszechne obowiązywanie.

Spotkanie między cywilizacjami w perspektywie rozwoju techniki, wymiany technologii, informacji i dóbr konsumpcyjnych stało się faktem, ale do tej pory nie wypracowano pojęć niezbędnych do prowadzenia rozmowy na temat kultury ducha, która pozwoliłaby na komunikację między przedstawicielami różnych religii. Na dalszym etapie badań należy poddać analizie intelektualny potencjał tradycji pozaeuropejskich w celu otwarcia dyskursu na te obszary, które w kulturze Zachodu nie zostały dotąd odkryte bądź należycie doce-

⁸² Ch. Taylor: *Nowoczesne imaginaria społeczne...*, s. 233; Idem: *Conditions of an Unforced on Human Rights*. In: *Global Ethics. Seminal Essays*. Ed. T. Pogue. London: Paragon House, 2008, s. 428.

nione⁸³. Kultura redukująca religię do wymiaru życia prywatnego odrzuca cały wspólnotowy aspekt wrażliwości religijnej. Odwołując się wyłącznie do przesłanek racjonalnych, w pewnym momencie traci zdolność budowania relacji międzyludzkich opartych na takich wartościach, jak bezinteresowność, zdolność do poświęceń, wspólna myślność, współczucie dla bliźniego. Aprobata tezy o równouprawnieniu różnych form dialogu sama w sobie nie ma jeszcze wymiaru sensotwórczego. Nie chodzi jedynie o to, żeby rzeczywistość społeczna była urozmaicona, ale by tę różnorodność oprzeć na jakimś trwałym fundamencie, który pozwoli się różnorodności poglądów odpowiednio rozwinąć. Należałoby uznać, że takie same prawa do tworzenia własnych kryteriów dobrego życia mają wszystkie tradycje, także te wywodzące się spoza zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Problem mniejszości dotyczy nie tylko wspólnot, marginalizowanych z powodu tego, że są mniejszościami, ale też grup, które odwołują się do „mniejszościowego” dyskursu. Bywa i tak, że grupa realnie większościowa może mieć problem z zaprezentowaniem własnej opinii, ponieważ odwołuje się do medialnie „mniejszościowej” formy rozmowy, która nie może się przebić przez dyskurs „większościowy”. W tym wypadku należałoby zapewnić odpowiednie warunki przedstawienia różnych racji w ramach debat publicznych. Problemem współczesnych społeczeństw jest los grup „upośledzonych” w rywalizacji o dobra i wpływy. Wprawdzie wszyscy mają takie samo prawo do uczestniczenia w procesie podejmowania decyzji, nie wszyscy jednak potrafią z tego prawa odpowiednio korzystać. Ze względu na uwarunkowania historyczne i kulturowe niektóre organizacje bądź stowarzyszenia będą lepiej zorganizowane, hojniej obdarowywane, łatwiej uzyskają dostęp do środków masowego przekazu bądź ich przedstawiciele wykażą się większym zdyscyplinowaniem. Dlatego też nierówności i tak pozostaną⁸⁴. Ponadto niektóre z grup nie potrafią konstruktywnie zaprezentować swojej woli, pozostając na poziomie wyrażonego niezadowolenia z określonego stanu rzeczy. Pluralizm aksjologiczny w konstruowaniu wizji ładu społecznego proponuje przyjęcie dwóch postulatów: pierwszy dotyczy uznania uniwersalności praw człowieka, a drugi — edukacji nastawionej na rozwój indy-

⁸³ Znany politolog amerykański Samuel P. Huntington twierdził za Charlesem Dawsonem, że „wielkie religie są fundamentami wielkich cywilizacji”. Jednak w jego opinii są one raczej czynnikiem różnicującym cywilizacje, a nie łączącym. Por. S.P. Huntington: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: MUZA SA, 2005, s. 59, 91.

⁸⁴ Por. O. Höffe: *Pluralizm i tolerancja*. W: I d e m: *Etyka państwa i prawa*. Tłum. C. Porębski. Kraków: Znak, 1992, s. 162—179.

widualnej wrażliwości moralnej konkretnych osób. Granicę różnorodnych form ludzkich samorealizacji określa łamanie praw człowieka. Zgoda na wielość form, w jakich człowiek może realizować wartości, sprawia, że konflikty stają się czymś nieuniknionym. Rozwiązywanie sporów między ludźmi nie wynika z ludzkich instynktownych zdolności, do tego niezbędne jest wypracowanie odpowiednich procedur ich rozstrzygania. W tym celu trzeba budować interkulturowe *modus vivendi* oparte na wspólnym rozumieniu wartości oraz wzajemnym poszanowaniu odmienności modeli kulturowych i cywilizacyjnych⁸⁵. Tym elementem wspólnym może być powszechność obowiązywania praw człowieka.

Nie można wypracować jednej pluralistycznej koncepcji Absolutu (Boga) oraz wyrazić w niej całej różnorodności i złożoności form oraz doświadczeń religijnych. Nie można też połączyć w jednej doktrynie osobowej koncepcji Boga judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu z buddyjską bezosobową naturą boską. Podobnie — nie da się bezkolizyjnie pogodzić wypracowanej w myśli chrześcijańskiej idei rozdziału państwa od Kościoła z charakterystyczną dla islamu formułą zależności religijnego prawa szariatu z normami prawa stanowionego. Porównywanie różnych religii ma sens, gdy dotyczy określonych aspektów. W pracy wyróżniono wątek aksjologiczno-etyczny. Analiza tego aspektu dokonana na wybranych przykładach filozofii anglosaskiej prowadzi do tezy, że przedmiotem afirmacji we wszystkich wielkich tradycjach religijnych może być zbiór wartości i zasad, które określamy mianem „praw człowieka”. W myśl Powszechnej deklaracji praw człowieka przyjętej przez ONZ w 1948 roku prawa te są powszechne, przyrodzone, niezbywalne, nienaruszalne i niepodzielne. Same te prawa stanowią wprawdzie efekt namysłu charakterystycznego dla kultury Zachodu, ale kluczową rolę w najbliższym czasie będzie odgrywać dyskusja na temat zbieżności (*convergence*) rozumienia praw człowieka w różnych tradycjach. Taylor proponował, aby niezależnie od źródeł kultury zachodniej (judeochrześcijańskich i oświeceniowych), które wyróżniały godność osoby ludzkiej (*dignity*), odwołać się także do źródeł buddyjskich, w których zawiera się idea człowieka jako istoty dążącej do dobrego działania na rzecz innych (*pursuit of spiritual as well as material well-being*)⁸⁶. W przypadku obu tych

⁸⁵ Por. K. Wiecezorek: *Jeśli nie fundamentalizm, to co? Ku optymalizacji postaw wobec wartości*. W: *Fundamentalizm i kultury...*, s. 171—180.

⁸⁶ Por.: Ch. Taylor: *Conditions of an Unforced on Human Rights*. In: *Global Ethics. Seminal Essays...*, s. 429—430; P. Winch: *Etyka i działanie*. Wybór pism. Tłum. D. Lachowska, T. Szawiel. Warszawa: PIW, 1990, s. 85—87.

źródeł przekonania religijne podtrzymują i ożywiają wrażliwość aksjologiczną podmiotów, a zarazem tworzą system zachęt do ich przestrzegania.

Prawa człowieka analizowane w aspekcie filozofii religii nie tworzą nowego rodzaju bóstwa, ale przez odwołanie do religijnego obrazu świata otrzymują dodatkowe uprawomocnienie. Niekiedy można odnieść wrażenie, że w kulturze Zachodu stanowią one coś w rodzaju wartości absolutnej, bezwarunkowej, znajdującej się poza wszelkim dyskursem. Przekonanie to jest jednak błędne. Wprawdzie myślenie o *sacrum* otwiera człowieka na uniwersum świata wartości, ale tak jak uwzględnia się wielość sposobów przedstawiania Boga, tak samo należy zgodzić się na różnorodność sposobów mówienia o wartościach i opartych na nich normach etycznych i prawnych. Wszystkie wielkie tradycje religijne są zgodne w tym, że człowiek (natura ludzka) stanowi szczególne, wyróżnione miejsce bytowania *sacrum* w świecie. Artykułowanie tych praw jest sprawą języka, zasobów intelektualnych oraz modelu argumentacji wpisanej w określoną tradycję. Prawa człowieka umieszczone w odpowiedniej intelektualnej i religijnej oprawie mogą stanowić uniwersalny punkt odniesienia dla innych praw. Przyjęcie tezy, że prawa człowieka mogą być wyrażane w odniesieniu do religijnego obrazu świata, odsłania przed nami pewną fundamentalną trudność. Polega ona na niejednoznaczności ontycznej i aksjologicznej podstawy tych praw. W kulturze Zachodu, wywodzącej się z tradycji judeochrześcijańskiej i źródeł oświeceniowych, prawa człowieka rozumiane są jako wartość przypisana każdej jednostce z osobna, natomiast w tradycji hinduskiej, muzułmańskiej, buddyjskiej prawa te dotyczą przede wszystkim praw wspólnoty. Skądinąd wiemy, że niekiedy prawa wspólnoty kolidują z dobrem jednostek. Wydaje się, że prawa człowieka trzeba rozumieć jako prawa przysługujące każdemu z osobna, indywidualnie. Dlatego należy negatywnie ocenić te partykularne zasady obyczajowe i konfesyjne, które prowadzą do instrumentalnego traktowania osób bądź tolerują przemoc motywowaną religijnie. Postulat przyjęcia takiego rozumienia praw ma charakter normatywno-etyczny, niemniej potrzebuje usankcjonowania prawnego. Trudno jednak na drodze perswazji przekonać partykularne wspólnoty religijne do przestrzegania praw człowieka⁸⁷. Trzeba się zgodzić z Taylorem, że na straży przestrzegania tych praw należy postawić instytucje państwowe i międzynarodowe.

⁸⁷ Por. P. Mazurkiewicz: *Europa w poszukiwaniu fundamentu etycznego*. W: *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin: TN KUL, 2002, s. 63–75.

we, a także Kościoły i związki religijne. Rozstrzygnięcia prawno-instytucjonalne nie kończą drogi poszukiwań; one najwyżej wzmacniają i dokumentują przekonanie o powszechności obowiązywania praw człowieka. Filozoficzne pogłębienie pojmowania tych praw jest związane z poszukiwaniem języka dialogu międzykulturowego, dzięki któremu będziemy potrafili ująć istotę spraw ludzkich. Taka rozmowa może być wielogłosem, mówieniem na wiele sposobów o tych samych wartościach. Możliwości prowadzenia dialogu na temat praw człowieka tkwią wewnątrz każdej z wielkich tradycji religijnych, chociaż nie zawsze są odpowiednio wyeksponowane. Problem polega na tym, czy zdołamy znaleźć płaszczyznę dyskursu, która zapewni możliwość uzupełniania się nawzajem. Podłożem konfliktu zazwyczaj nie jest akceptacja bądź odrzucenie tych praw, ale sposób ich uzasadniania bądź oficjalnie przyjęte procedury wprowadzania ich w życie. Dlatego sensowne wydaje się zalecenie Taylora, aby poszukiwać nowych filozoficznych podstaw uzasadnienia tych praw.

Zakończenie

Ślepe zawierzenie wybranej teorii nie stanowi intelektualnej cnoty, lecz intelektualne przestępstwo. [...] Wiara i rozumienie są to stany ludzkiego umysłu.

I. Lakatos: *Nauka i pseudonauka*

Współcześnie pluralizm aksjologiczny jest jednym z częściej dyskutowanych zagadnień. Jego tłem jest zjawisko wielokulturowości i wieloreligijności. Różnice narzucają się nam w postaci empirycznej oczywistości, trudniej jednak w tej aurze różnorodności odnaleźć podobieństwa. Zasadnie można zapytać: na czym miałyby one polegać? Czy na jakiejś formie politycznego bądź gospodarczego wymuszenia, czy też przyjęciu zbioru konwencjonalnych zasad, pozwalających w ramach jednej teorii ująć wielorakość sytuacji i zdarzeń dotyczących współczesnego człowieka? W filozofii Zachodu nadzieje na zbudowanie spójnej wizji świata wiązano z metafizyką i wynikającym z niej modelem argumentacji etycznej, opartym na koncepcji natury ludzkiej bądź ludzkiego *telos*. Nowożytnie odrzucenie klasycznej metafizyki prowadziło do zapomnienia o tych racjach. Obecnie polem uzgodnienia może się stać aksjologia. Nie chodzi jednak o taką aksjologię, w której wartości są jakościami apriorycznymi, istniejącymi poza czasem i przestrzenią, ale o hermeneutykę, polegającą na odkrywaniu i rozumieniu obiektywnych wartości w ramach partykularnych tradycji. Wartości takie jak: godność osoby ludzkiej, miłosierdzie, życzliwość, tolerancja, solidarność społeczna, wolność, mają charakter obiektywny, ale nie ponadczasowy. Odkrycie ich ważności i przyswojenie przez kulturę Zachodu mają związek z tradycją judeo-chrześcijańską, a właściwie z przenikaniem się różnych wątków interpretacyjnych (subtradycji), które ją ukształtowały. Historyczne „badanie ukrytego horyzontu znaczeń pojęć i zasad etycznych” i stojących za nimi wartości odsłania przed nami dwa kluczowe aspekty: trwały i niezmienny oraz ten, który zmienia się w czasie i podlega interpretacji. Dostrzeganie owej dynamiki oznacza, że moż-

liwe jest otwarcie tradycji religijnych na dialog międzykulturowy. Tego typu otwarcie stanowi pewną możliwość, natomiast jej aktualizacja zależy od nastawienia i zaangażowania osób reprezentujących daną wspólnotę. Czynniki aksjologiczne są istotnym elementem wszystkich wielkich tradycji religijnych (hinduizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam). Wyróżnienie tego czynnika pozwala na poszukiwanie wspólnej im płaszczyzny, która może stanowić podstawę takiego dialogu. Idea pokojowego zbliżenia między kulturami i religiami jest istotnym problemem zglobalizowanego świata. Współczesny świat naznaczony jest wieloma pęknięciami. Trzeba też pamiętać, że odizolowanie nie pozwoliło dotąd na wypracowanie zasad porozumiewania się ich reprezentantów między sobą, co jest też jedną z przyczyn fundamentalizmu. Charakterystyczne dla fundamentalizmu zamknięcie w obrębie własnego obrazu świata ujawnia się w tych społecznościach, które uważają się za pozbawione określonych dóbr, za dyskryminowane z powodów politycznych, rasowych, etnicznych bądź religijnych. Łagodzenie tego typu napięć, konfliktów stanowi doniosłe zadanie współczesnej filozofii religii oraz różnych dziedzin zajmujących się wiedzą humanistyczną.

Pluralizm aksjologiczny stoi w opozycji wobec myślenia hermetycznego, które nastawione jest na zbijanie argumentów przeciwnika. Tego typu skłonność może być cechą dogmatyka religijnego, jak również dogmatycznego przyrodnika, przyjmującego naturalistyczną interpretację rzeczywistości. Intelktualna tendencja do obrony własnego stanowiska jest wygodniejsza niż myślenie wielotorowe i w dużym stopniu uniemożliwia dostrzeganie zalet argumentacji oponenta. Tym samym oddala podmiot poznający od osiągnięcia celu, jakim jest adekwatne poznanie rzeczywistości. Postawa pluralistyczna cechuje się dialogicznością, uzdalnia człowieka i społeczności do budowania obszarów spotkania i wymiany (idei, towarów, usług). Pluralista aksjologiczny przyjmuje, że rozumienie człowieka powinno być polifoniczne, czyli takie, które uwzględnia wielość zdań i różnorodność poglądów. Przyjmując taką postawę, natrafiamy na fenomen odmienności perspektyw i problem nieprzekładalności mojej sytuacji na sytuację innego człowieka oraz wynikający z nich konflikt rozumienia wartości. Wyzwanie, jakie stanowi spotkanie z przedstawicielem innej, „obcej” tradycji, polega na tym, że pobudza do wykraczania poza utarte znaczenia pojęć oraz utrwalone i wygodne schematy myślenia. Rozmowa z „obcym” prowokuje nasze poczucie sensu, zmusza do przeformułowania obowiązujących zasad „właściwego” postępowania. Chodzi o wypracowanie języka i reguł rozumowania służącego do nawiązania kontaktu i porozumienia osób, które czerpią z zasobów

religijnych i etycznych swoich własnych tradycji. Idea „nakładania się horyzontów znaczeń” sprzeciwia się wszelkim postaciom czystości (rasy, kultury, idei) oraz różnym postaciom jednoznaczności rozumu (jednego schematu racjonalności). Łatwe przechodzenie od teoretycznej idei czystości do praktycznej formuły czystki powinno wyczulić na niebezpieczeństwo skrajnych postaw religijnych czy skrajnych doktryn politycznych. Akceptacja różnorodności powinna się łączyć z uznaniem wartości uniwersalnych, związanych z afirmacją człowieczeństwa w każdym nas. Ten ostatni postulat zabrania instrumentalnego traktowania osób należących do rodzaju ludzkiego, niezależnie od koloru skóry, wyznania, poglądu, płci, stopnia upośledzenia fizycznego czy umysłowego. Pluralizm związany jest z wielością sposobów odczytywania i realizacji wartości. Potwierdzeniem tej różnorodności jest wielość typów wrażliwości aksjologicznej i wielość modeli argumentacji etycznej. Pluralista aksjologiczny uznaje, że im większa świadomość tej różnorodności, im więcej kolejnych interpretacji, tym też więcej wewnętrznych dylematów i tym głębsze wewnętrzne poczucie własnej podmiotowości, a także odpowiedzialności za sens, jaki nadajemy własnemu życiu oraz życiu społeczności, w której funkcjonujemy. Rozwiązywanie trudności, które pojawiają się na skutek świadomości moralnej, pogłębia naszą wrażliwość na złożoność świata wartości.

Zgodnie ze stanowiskiem pluralizmu aksjologicznego, w ujęciu Taylora i Hicka, wartości są poznawane dzięki intuicji, a rozum umieszcza je w ramach określonej argumentacji etycznej; przy czym obaj autorzy uznają, że obok siebie może istnieć wiele typów argumentacji. MacIntyre bardziej niż pozostali doceniał znaczenie racjonalnego dyskursu w procesie odkrywania wartości. Uznał, że doświadczenie wewnętrznych konfliktów oraz umiejętność ich konstruktywnego rozwiązywania składają się na dojrzałość i wyobrażenie moralną podmiotu. W pracach MacIntyre’a pluralizm aksjologiczny jest częścią narracyjnej, dynamicznej koncepcji tradycji, która stale się zmienia, chcąc jednak zachować wewnętrzną spójność, odwołuje się do pewnych pryncypiów (cnoty, praktyki, prawo naturalne). W rozumieniu Taylora pluralizm aksjologiczny stanowi element etyki ujętej w perspektywie najwyższego dobra, a w koncepcji Hicka pluralizm aksjologiczny jest konsekwencją idei pluralizmu religijnego. Dialog międzyreligijny jest możliwy wtedy, gdy tradycje nie przyznają sobie monopolu na wyłączność interpretacyjną sfery *sacrum*. MacIntyre i Taylor zasadniczą uwagę skupili na tradycji judeochrześcijańskiej, badając możliwości jej otwarcia na inne tradycje. Hick poszerzył perspektywę zainteresowań i uczynił przedmiotem analiz róż-

ne tradycje religijne w celu wyodrębnienia w nich tego, co podobne. MacIntyre i Taylor twierdzili, że indywidualne zalety moralne rozwijają się w danym środowisku (lokalnej wspólnoty) i są ożywiane siłą oddziaływania mistrzów aksjologicznych, czyli osobowych wzorów dobrego postępowania, które w szczególny sposób realizują wartości określonego typu. Wzory te odgrywają ważną rolę w społecznym upowszechnianiu pozytywnych zalet moralnych. Hick przyjmował, że to „święty” jest archetypem wzoru osobowego we wszystkich wielkich tradycjach religijnych. Ich odpowiedniki można znaleźć także w takim typie wrażliwości aksjologicznej, która odwołuje się do laickiego obrazu świata. Hermeneutyczna analiza modelu świętości wskazuje, że jego rola społeczna i kulturowa jest istotna ze względu na ciągłość tradycji oraz jej zdolności do oddziaływania na konkretne ludzkie postawy.

Wybrani przeze mnie autorzy zgadzają się w tym, że istotnym wymiarem bycia w świecie jest przygodność, czasowość i zmienność. Wchodząc w obszar dyskursu o uniwersalnych wartościach, opieramy się na hermeneutyce treści aksjologicznych zawartych w tradycjach partykularnych. Pluralista aksjologiczny uznaje różnorodność tradycji za swego rodzaju normę. Historyczną tradycję kulturową, wraz z jej wypowiedziami na temat *sacrum*, można pojmować jako wielogłos fragmentarycznych wypowiedzi o wartościach. Stanowi ona zapis wysiłków, jakie włożyły poprzednie pokolenia w nazwanie idei „całości” ładu aksjologicznego. Idea ta ma głęboki wymiar sensotwórczy, była wpisana w realizację codziennych obowiązków, wynikających z aktywności zawodowej, życia rodzinnego czy działalności publicznej. Stanowiła pewien rodzaj kulturowej oczywistości, której my w tej chwili jesteśmy pozbawieni; stąd potrzeba jej odszukania i przypomnienia. Intuicja pozwala na poznanie uniwersum aksjologicznego (w tym najwyższego dobra), ale sposób obrazowania tego dobra będzie uwarunkowany przez modele argumentacji, których użyjemy do jego wyrażenia. Pluralista godzi się na to, że idea najwyższego dobra, wyznaczająca część wspólną dla wielu tradycji, może być różnie przedstawiana. Taylor, odwołując się do najwyższego dobra, postulował przyjęcie racji etycznych nadrzędnych wobec reguł życia lokalnych wspólnot religijnych. Racje te są związane z prawami człowieka; na straży powszechności ich obowiązywania powinny stać instytucje państwowe i międzynarodowe. MacIntyre łączył idee najwyższego dobra z negatywną wymową prawa naturalnego, która zabrania czynów prowadzących do wyrządzania krzywdy sobie i innym. W relacjach społecznych, opartych na różnych przesłankach etnicznych, religijnych, politycznych konieczne jest ustalenie granic, któ-

rych nie należy przekraczać. W modelu argumentacji przyjętym przez MacIntyre'a zgoda na wielość odczytań świata wartości nie oznacza zgody na całkowitą dowolność sposobów ich urzeczywistniania. W żadnym wypadku zachowań polegających na nietolerancji, dyskryminacji, ani też fanatyzmu nie można usprawiedliwiać odmiennym rozumieniem wartości. Z kolei w koncepcji Hicka idea najwyższego dobra łączy się z formułą tego, co „z Boga każdy człowiek ma w sobie”. Konsekwencją odkrycia obecności Boga (bóstwa) w świecie jest aksjologiczne „uświęcenie” człowieczeństwa. W filozofii poświeceniowej, inspirowanej filozofią moralną Kanta, pozostawiono idee afirmacji tego, co ludzkie, w centrum myśli etycznej, ale przestano mówić o niej w ujęciu *stricte* religijnym. Przyjęty przez Hicka panenteistyczny model przedstawiania Boga nie prowadzi do odrzucenia klasycznego teizmu, ale stanowi próbę znalezienia równowagi między formułą transcendencji i immanencji Boga w świecie. Co niezwykle ważne, w modelu panenteistycznym zaznacza się wątek aksjologiczny, który jest najbardziej obiecujący dla prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Nie chodzi o redukcję religii do aksjologii czy etyki, ale o wyeksponowanie tego elementu, który najbardziej nadaje się do porównania. Wyrazem uniwersum aksjologicznego zawartego w wielkich tradycjach religijnych jest przede wszystkim „złota zasada” etyczna (*agápe-karuna*), oparta na ludzkiej zdolności do współodczuwania (Hick, Taylor). Zgodnie z nią zło moralne wiąże się z krzywdą wyrządzoną innym ludziom, a moralne dobro polega na działaniu na ich korzyść, przynoszeniu ulgi cierpiącym i potrzebującym pomocy. Zasada ta może mieć znaczenie uniwersalne, niezależnie od wyznania i światopoglądu, niemniej chodzi także o to, aby zgodzić się na wielorakość jej rozumienia.

Pluralizm aksjologiczny ujęty w perspektywie filozofii religii u swych podstaw umieszcza formułę „humanizmu religijnego” (Taylor, Hick). Humanizm ten wynika z napięcia w kulturze i w samym człowieku między tym, co doskonałe i pełne, a tym, co pozbawione doskonałości i fragmentaryczne. Człowiek zorientowany na wartość *sacrum* będzie pojmował człowieczeństwo jako coś niekompletnego, niedokończonego, potrzebującego dopełnienia. „Radykalna autorefleksja” jest sposobem na odkrycie podmiotowej niekompletności, wyrażającej się w poczuciu niezdolności do pełnego poznania bądź w egzystencjalnej niesamowystarczalności. Uznanie tego stanu umożliwia otwarcie na to, co „nowe”, niekiedy całkowicie „inne”, w sensie religijnym i kulturowym. Formułowanie ostatecznych odpowiedzi blokuje ten rodzaj intelektualnego otwarcia, zastępując je fałszywym przekonaniem o „wyższości” nad przedstawicielami innych tradycji, bądź

wiąże się ze złudnym poczuciem bezpieczeństwa, wynikającym z izolacji od tego, co „odmienne”. Odkrywanie zalet innych tradycji zmniejsza poziom lęku, niechęci, łagodzi uczucie resentymentu, pozwala wyznaczyć obszar dialogu, a także odkrywać mocne punkty własnej tradycji.

Najbardziej przekonujący model rozumienia pluralizmu aksjologicznego zaproponował Charles Taylor. Kanadyjski filozof uznał, że idea najwyższego dobra i związana z nim formuła ładu aksjologicznego jest archetypem kulturowym, który możemy odsłonić przez żmudne analizy treści będących częścią współczesnej wrażliwości aksjologicznej, ale mających korzenie w przeszłości. Krytyczna ocena kultury współczesnej, spowodowana zanikiem więzi wspólnotowych (zjawisko „atomizmu społecznego”), nie prowadzi do jej całkowitego odrzucenia. Zadanie, jakie postawił sobie Taylor, polegało na ożywieniu elementów stanowiących podłoże „kultury ducha” w myśli Zachodu, opartej na źródłach judeochrześcijańskich, a także stworzeniu dzięki nim przestrzeni dyskursu do dialogu z innymi tradycjami. Dokonane przez niego intelektualne cięcie „w poprzek epok” pozwoliło mu na wydobycie godności osoby ludzkiej, jako wartości źródłowej. Etyka aksjologiczna oparta na paradygmacie autentyczności z jednej strony broni podmiotowej autonomiczności, jak też związanej z nią idei wyjątkowości każdego ludzkiego istnienia oraz prawa do wyboru własnej drogi życia. Z drugiej strony etyka ta mówi o potrzebie przyjęcia pryncypialnych wartości, stanowiących uniwersalny punkt odniesienia dla indywidualnych projektów na życie. Zgoda na tę różnorodność nie może prowadzić do zakwestionowania wartości istotnych ze względu na funkcjonowanie społeczności. Umiejętne połączenie dwóch aspektów rozumienia wartości: uniwersalnego i partykularnego, jest sprawą niebywale trudną, ale wartą naszego szczególnego zainteresowania. Chodzi również o to, aby w ramach tworzenia rozległej płaszczyzny dyskursu aksjologiczno-etycznego brać pod uwagę różnorodność doświadczeń, jakich przysparza spotkanie ze światem wartości (wrażliwych sumień), a także korzystać z wypowiedzi aksjologicznych zawartych w różnych tradycjach. Poszukiwanie form zbliżenia między tradycjami wynika z globalnego zbliżenia (dobrowolnego lub wymuszonego) między przedstawicielami różnych orientacji religijnych i światopoglądowych. Współczesny obraz świata nie jest spójny, lecz mozaikowy, stanowi zlepek różnych elementów – naukowych, mitycznych, religijnych. Postulat prowadzenia dialogu jest konieczny, co jednak nie przesądza, że przedstawiciele różnych tradycji będą tak samo pojmować reguły tego dialogu. Faktyczne konflikty, do jakich dochodzi między społecznościami, prowokują do pytania: czy

poszczególne tradycje są równie gotowe do prowadzenia takiego dialogu? Wydaje się, że tradycje, które kształtowały się pod wpływem idei dyskursu religijnego (hinduizm, buddyzm, judaizm, zachodnie chrześcijaństwo), są lepiej przygotowane do „rozmowy” niż tradycje, w których dyskursu zaniechano, uznając, że elementy doktryny nie potrzebują dalszych interpretacji (islam, prawosławie).

Należy uznać, że wszyscy trzej autorzy (Taylor, MacIntyre, Hick) zgadzali się co do tego, że tradycje religijne stanowią ważne źródło etyczności, a także są kluczową przesłanką kształtowania wrażliwości aksjologicznej. Szczególnie chodzi tu o wartość bezinteresowności i wspaniałomyślności. Pierwsza wartość uzasadnia te praktyki, z których wynikają działania na rzecz wspólnoty rodzinnej, zawodowej, lokalnej, państwowej i nie przynoszą bezpośrednich korzyści podmiotowi. Z kolei wartość wspaniałomyślności pozwala godzić uniwersalność obowiązywania ideałów moralnych ze zrozumieniem dla ludzkiej słabości moralnej i nierzadko braku konsekwencji w postępowaniu. We wszystkich wielkich tradycjach standardy etyczne, odniesione do wymienionych wartości, wyznaczają wzory osobowe („święci”). Ich przykład wpływa na pozostałych członków wspólnoty. Wzory te skupiają w sobie dwie tendencje – uniwersalną (odniesienie do tego, co ogólnoludzkie) i partykularną (odniesienie do tego, co charakterystyczne i zrozumiałe w obrębie danej wspólnoty).

Współczesna filozoficzna refleksja nad religią, w ujęciu omawianych przeze mnie autorów, pokazuje, że poszukiwanie dróg zbliżenia nie musi prowadzić do niszczenia tożsamości tradycji. Wydobycie i analiza treści aksjologicznych zawartych w religijnym obrazie świata stanowią kluczową kwestię w projekcie budowania modelu życia w wielokulturowym i wieloreligijnym społeczeństwie. Idąc tym tropem, przyjmuje, że dialog międzyreligijny będzie możliwy, jeśli zostaną spełnione określone warunki:

1) odrzucenie wszelkich postaci monistycznej interpretacji świata; dotyczy to doktryn religijnych przyjmujących tezę ekskluzywizmu, mówiącą o wyższości jednego wyznania nad innymi, a także teorii opartych na przesłankach naturalistycznych, które formułują zdania ostateczne;

2) przyjęcie dynamicznej koncepcji tradycji, z której wynika otwartość na nowe interpretacje i dialog z innymi tradycjami;

3) docenienie intelektualnych i duchowych zalet innych tradycji, a jednocześnie lepsze poznanie własnej;

4) przyznanie prawa odmienności partykularnym wspólnotom etnicznym i wyznaniowym, a jednocześnie uznanie pryncypialności określonych wartości i zasad etycznych przez każdą ze społeczności;

5) odrzucenie formuły pozornego dialogu, w którym w sposób sztuczny szuka się podobieństw i pospiesznie redukuje odmienności;

6) przyjęcie idei najwyższego dobra i hierarchii wartości, która pozwoli na ustalenie zależności między wartościami;

7) dopuszczenie wielości sposobów rozumienia najwyższego dobra w ramach partykularnych tradycji;

8) uznanie zasady krytycznego namysłu nad sposobami realizacji wartości przez określone osoby i wspólnoty (nie wszystkie z tych sposobów są możliwe do zaakceptowania);

9) przyjęcie postulatu prawnej ochrony mniejszości wyznaniowych przed dominacją struktur większych;

10) przyznanie religii prawa do obecności w strukturze życia społecznego, szczególnie w procesie tworzenia i podtrzymywania więzi wspólnotowych;

11) znalezienie odpowiednich form dyskursu dla wyrażenia tej obecności w debatach publicznych;

12) docenianie wkładu osobowych wzorów świętości, związanych z różnymi konfesjami, w społecznym propagowaniu zalet moralnych;

13) uznanie zasadności rozdziału państwa od wyznania religijnego (ten wymóg dotyczy współcześnie przede wszystkim społeczności muzułmańskich);

14) prawne wymuszanie na mniejszych grupach religijnych przestrzegania praw człowieka — nawet wtedy, gdy stoi to w konflikcie z prawami konfesyjnymi, obyczajowymi, uświęconymi ich odwiecznym obowiązywaniem;

15) przyjęcie tezy, że wszystkie sposoby przedstawiania Boga są partykularne i żadna z tradycji nie jest uprzywilejowana ze względu na swój sposób myślenia o nim;

16) docenienie idei humanizmu religijnego, wywodzącego się z różnych tradycji, w procesie uzasadniania praw człowieka;

17) uznanie, że nasza wiedza na temat idei człowieczeństwa ma charakter fragmentaryczny, a nie ostateczny, i stale potrzebuje nowych artykulacji;

18) rozwijanie indywidualnej wrażliwości aksjologicznej na wartość godności osoby ludzkiej, wyrażanej przez modele perswazji i typy narracji zawarte w różnych tradycjach religijnych.

Przyjęcie stanowiska pluralizmu aksjologicznego pozwala na pogodzenie idei jednego ładu aksjologicznego z różnorodnością odczytań tych wartości oraz wielością postaw moralnych. Stanowisko to ma charakter normatywny, natomiast jego faktyczne obowiązywanie zależy od splotu warunków społecznych, mentalnych, politycznych i teologicznych, które muszą zostać spełnione. Wymaga od wszystkich

rozmówców przełamania barier mentalnych, obyczajowych, odrzucenia wielu zadawnionych uprzedzeń, zaradzenia lękom związanym z obawą przed tym, co obce i niezrozumiałe. W najbliższym czasie pilnym zadaniem, które stoi przed kulturą Zachodu i tradycją judeo-chrześcijańską, jest wypracowanie form współżycia z przedstawicielami islamu i buddyzmu. Duże wyzwanie intelektualne stanowi także wypracowanie modelu spotkania religijnego i laickiego rozumienia reguł życia społecznego.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa prac zamieszczonych w rozprawie

Prace i artykuły Johna Hicka

- Death and Eternal Life*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1985.
- The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*. „Faith and Philosophy” 1997, no 14, s. 277—286.
- Faith and Knowledge*. 2 edition reissued with a new preface. London: The Macmillan Press Ltd., 1988.
- God and Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. London: The Macmillan Press Ltd., 1973.
- God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1980.
- An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: The Macmillan Press Ltd., 1989.
- The Irenaean Type of Theodicy*. In: J. Hick: *Evil and the God Love*. 2 edition. London, New York, Dublin: The Macmillan Press Ltd., 1977, s. 201—239.
- Jesus and the World Religions*. In: *The Myth of God Incarnate*. Ed. J. Hick. London: SCM Press Ltd., 1977, s. 167—187.
- The Non-Absoluteness of Christianity*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*. Eds. J. Hick, P. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 16—36.
- The Outcome: Dialogue into Truth*. In: *Truth and Dialogue. The Relation between World Religions*. Ed. J. Hick. London: Sheldon Press, 1974, s. 140—155.
- Problems of Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1985.
- The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1995.
- Religious Realism and Non-realism*. In: J. Hick: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1993, s. 3—16.

Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief. „Faith and Philosophy” 1993, no 10, s. 242—249.

The Second Christianity. London: The Macmillan Press Ltd., 1983.

Prace i artykuły Johna Hicka tłumaczone na język polski

Argumenty za istnieniem Boga. Tłum. M. Kuniński. Kraków: Znak, 1994.

Arguments for Existence of God. London, New York: Macmillan Publishing and Collier Macmillan Publishers, 1964.

O hierarchizacji religii. Tłum. M. Kuniński. „Znak” 1996, nr 8 (495), s. 63—79.

On Grading Religions. In: J. Hick: *Problems of Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1985, s. 67—88.

Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa. Tłum. J. Grzegorzczak. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2005.

The Fifth Dimension. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Teologia a weryfikacja. Tłum. P. Dziliński. W: *Filozofia religii*. Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA—Fundacja Aletheia, 1997, s. 41—60.

Theology and Verification. „Theology Today” 1960, vol. 17, no 1, s. 253—274.

Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”. Tłum. E. Wolicka. „Znak” 1994, nr 1 (464), s. 66—80.

Religious Faith as Experiencing-as. In: J. Hick: *God and Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. London: The Macmillan Press Ltd., 1973, s. 37—52.

Prace i artykuły Alasdaira MacIntyre’a

Aquinas’s Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours. In: *Philosophers on Education. Historical Perspectives*. Ed. A. Oksenberg Rorty. London—New York: The Routledge Press, 1998, s. 95—108.

Atheism and Morals. In: A. MacIntyre, P. Ricoeur: *The Religious Significance of Atheism*. New York and London: Columbia University Press, 1969, s. 57—98.

Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights. „Listening” 1991 (Spring), no 26, s. 96—110.

Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer’s „Truth and Method”. „Boston University Journal” 1976, no 24, s. 41—46.

Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues. London: Gerald Duckworth Press & Co. Ltd., 1999.

- First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: SCM Press, 1990.
- From „*Aeterni Patris*” to „*Fides et Ratio*”. In: A. MacIntyre: *God, Philosophical, Universitas, a Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2009, s. 151–164.
- Is Understanding Religion Compatible with Believing?* In: *Faith and the Philosophers*. Ed. J. Hick. London: The Macmillan Press, 1964, s. 115–133.
- The Logical Status of Religious Belief*. In: *Metaphysical Beliefs. Three Essays*. Eds. S. Toulmin, R.W. Heburn, A. MacIntyre. London: SCM Press Ltd., 1957, s. 167–211.
- The MacIntyre Reader*. Ed. K. Knight. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Marxism and Christianity*. London: Duckworth Press, 1968.
- On Not Having the Last Word: Thought on Our Debts to Gadamer*. In: *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Eds. J. Malpas, U. von Arnswald, J. Kretcher. Boston: The MIT Press, 2002, s. 157–172.
- A Partial Response to My Critics*. In: *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Eds. J. Horton, S. Mendus. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s. 283–304.
- The Privatization of Good: An Inaugural Lecture*. „The Review Politics” 1990, no 52, s. 344–361.
- The Relationships of Philosophy to Its Past*. In: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Eds. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986, s. 31–48.
- Relativism, Power, and Philosophy*. In: *After Philosophy: End or Transformation?* Eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy. London: The MIT Press, 1987, s. 385–411.
- Which God Ought We to Obey and Why?* „Journal of the Society of Christian Philosophers” 1986, vol. 3, no 4, s. 359–371.

Polskie tłumaczenia prac i artykułów Alasdaira MacIntyre’a

- Czy patriotyzm jest cnotą?* Tłum. T. Szubka. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 285–304.
- Is Patriotism a Virtue?* In: *Morality and Moral Controversies*. Ed. J. Artur. Upper Saddle River: Prentice Hall Press, 1981, s. 92–99.
- Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Tłum. A. Chmielewski i inni. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007.
- Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1988.

- Dlaczego problemy etyki biznesu są nierozwiązywalne.* Tłum. A. Zaporowski. W: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej.* Red. L.V. Ryan, J. Sójka. Poznań: W drodze, 1997, s. 231–245.
- Why Are the Problems of Business Ethics Insoluble?* In: *Proceedings of the First National Conference on Business Ethics. Business Ethics, Business Values and Social Justice: Compatibility or Contradiction.* Ed. M. Hoffman. Waltham, Massachusetts: Center for Business Ethics. Bentley College Ethics, 1977, s. 99–107.
- Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności.* Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 1996.
- After Virtue. A Study in Moral Theory.* Notre Dame: University Notre Dame Press, 1981.
- Jak zalety moralne stają się występkami.* Tłum. T. Szawiel. „Znak” 1978, nr 2 (284), s. 183–196.
- How Virtues Become Vices: Medicine and Society.* „Encounter” 1975, no 45 (1), s. 11–17.
- Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis splendor”?* Tłum. P. Kawalec. „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, t. 43–44, z. 2, s. 206–223.
- How Can We Learn What „Veritatis Splendor” Has to Teach?* „The Thomist” 1994, no 58 (2), s. 171–195.
- Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych.* Tłum. A. Orzechowski. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka.* Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, s. 250–269.
- Some Enlightenment Projects Reconsidered.* In: A. MacIntyre: *Ethics and Politics: Selected Essays.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 172–185.
- Krótką historia etyki. Historia moralności od czasów Homera do XX wieku.* Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 1995.
- A Short of History of Ethics.* New York, London: Routledge Press, 1967.
- Nietzsche czy Arystoteles? — Alasdair MacIntyre.* W: *Rozmowy amerykańskie.* Red. G. Borradori. Tłum. K. Brzechczyn. Poznań: W drodze, 1999, s. 163–178.
- Postawa religijna.* Tłum. M. Szczubiałka. W: *Filozofia religii.* Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA—Fundacja Aletheia, 1997, s. 235–250.
- The Religious Attitudes; The Justification of the Religious Attitude.* In: *Metaphysical Beliefs. Three Essays.* Eds. S. Toulmin, R.W. Heburn, A. MacIntyre. London: SCM Press Ltd., 1957, s. 186–205.
- Rewolucyjny potencjał prawa naturalnego: przypadek Tomasza z Akwinu.* Tłum. Ł. Nysler. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka.* Tłum. A. Chmielewski i inni. Warszawa: PWN, 2009, s. 94–123.
- Natural Law as Subversive: the Case of Aquinas.* In: A. MacIntyre: *Ethics and Politics: Selected Essays.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 41–63.

- Struktury społeczne i ich zagrożenia dla moralnej sprawczości.* Tłum. A. Chmielewski. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka.* Tłum. A. Chmielewski i inni. Warszawa: PWN, 2009, s. 270—291.
- Social Structures and Their Threats to Moral Agency.* In: A. MacIntyre: *Ethics and Politics: Selected Essays.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 186—204.
- Tomasz z Akwinu a zakres sporów moralnych.* Tłum. Ł. Nysler. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka.* Tłum. A. Chmielewski i inni. Warszawa: PWN, 2009, s. 94—123.
- Aquinas and the Extent of Moral Disagreement.* In: A. MacIntyre: *Ethics and Politics: Selected Essays.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 64—83.
- Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia i Tradycja.* Red. J. Zdybel. Tłum. M. Filipczuk. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009.
- Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition, Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

Dzieła i artykuły Charlesa Taylora

- Atomism.* In: *Powers, Possessions and Freedom.* Ed. A. Kontos. Toronto: University of Toronto Press, 1979, s. 185—216.
- Conditions of an Unforced on Human Rights.* In: *Global Ethics. Seminal Essays.* Ed. T. Pogge. London: Paragon House, 2008, s. 421—439.
- Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Human Agency and Language. Philosophical Papers.* Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Multiculturalism and „The Politics of Recognition”.* Pincerton, New Jersey: Pincerton University Press, 1992.
- Philosophical Arguments.* London, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Plurality of Goods.* In: *The Legacy of Isaiah Berlin.* Eds. R. Dworkin, M. Lilla, R.S. Silvers. New York: New York Review of Books, 2001, s. 113—119.
- A Secular Age.* Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press, 2007.

Polskie tłumaczenia prac i artykułów Charlesa Taylora

- Etyka autentyczności.* Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak, 2002.
- The Ethics of Authenticity.* Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1991.

- Humanizm i nowoczesna tożsamość.* Tłum. D. Lachowska, S. Nowotny. W: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo.* Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 2006, s. 149—198.
- Immanentne kontroświecenie.* W: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo.* Tłum. A. Pawelec. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1999, s. 45—64.
- Katolicka nowoczesność?* Tłum. A. Pawelec. „Znak” 2003, nr 12 (583), s. 17—46.
- A Catholic Modernity?* In: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture.* Ed. J.L. Heft. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 13—38.
- Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie.* Tłum. A. Pawelec. W: *Euro-pa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo.* Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1994, s. 54—80.
- Kilka refleksji na temat solidarności.* Tłum. A. Pawelec. „Znak” 2000, nr 8 (543), s. 22—34.
- Moralna topografia jaźni.* P. Rymarczyk, T. Szubka. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów.* Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 237—262.
- The Moral Topography of the Self.* In: *Hermeneutics and Psychological Theory.* Ed. S.B. Messer. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, s. 298—319.
- Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej.* Tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów.* Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 37—70.
- Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate.* In: *Liberalism and the Moral Life.* Ed. N.L. Rosenblum. Cambridge: Harvard University Press, 1989, s. 159—182.
- Nowoczesne imaginaria społeczne.* Tłum. A. Puchejda, K. Szymianiak. Kraków: Znak, 2010.
- Modern Social Imaginaries.* Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004.
- Oblicza religii dzisiaj.* Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak, 2002.
- The Varieties of Religion Today: William James Revisited.* Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Pojęcie osoby.* Tłum. R. Wieczorek. W: *Filozofia podmiotu. Wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska.* Warszawa: Fundacja Aletheia, 2006, s. 401—420.
- The Concept of a Person.* In: Ch. Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers.* Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 97—114.
- Polityka liberalna a sfera publiczna.* Tłum. A. Pawelec. W: *Społeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo.* Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1996, s. 19—57.
- Religia a integracja europejska.* Tłum. M. Szuster. „Nowa ResPublica” 2006 (zima), nr 203, s. 30—41.

- Samointerpretujące się zwierzęta*. Tłum. A. Sierszulska. W: *Filozofia podmiotu*. Wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2006, s. 261—295.
- Self-Interpreting Animals*. In: Ch. Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 45—76.
- Teoria społeczna jako praktyka*. Tłum. D. Lachowska. W: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa: PIW, 1993, s. 347—408.
- Social Theory as Practice*. In: Ch. Taylor: *Philosophy and Human Sciences. Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 91—115.
- Współczesność a czas świecki*. Tłum. A. Pawelec. W: *Koniec Tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1999, s. 22—65.
- Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN, 2001.
- Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. 7th ed. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Źródła współczesnej tożsamości*. Tłum. A. Pawelec. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków—Warszawa: Znak, 1995, s. 56—82.

Bibliografia przedmiotowa

- Adams J.L.: *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*. New York: The Macmillan Press Ltd., 1970.
- Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa: PWN, 1996, s. 8—300.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa: PWN, 1990, s. 602—857.
- Arystoteles: *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa: PWN, 2001, s. 8—226.
- Augustyn św.: *O naturze dobra*. Tłum. M. Maykowska. W: Augustyn św.: *Dialogi filozoficzne*. T. 4. Warszawa: PAX, 1954, s. 169—201.
- Augustyn św.: *O wierze prawdziwej*. Tłum. J. Ptaszyński. W: Augustyn św.: *Dialogi filozoficzne*. T. 4. Warszawa: PAX, 1954, s. 80—159.
- Barbour I.G.: *Jak układają się stosunki między nauką i teologią?* Tłum. S. Wszolek. W: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza*

- wiedzy i wiary. Wybrał, wstępem i posłowiem opatrzył S. Wszolek. Tarnów: Wydawnictwo OBI, 2000, s. 29—75.
- Barbour I.G.: *Modele komplementarne*. W: Idem: *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. Tłum. M. Krośniak. Kraków: Znak, 1984, s. 92—119.
- Bauman Z.: *Płynna nowoczesność*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Bauman Z.: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Tłum. J. Konieczny. Kraków: Znak, 2007.
- Berger P.L.: *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1997.
- Berlin I.: *Dwie koncepcje wolności*. Tłum. D. Grinberg. W: I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Wybór i opracowanie J. Jedlicki. Tłum. H. Bartoszewicz i inni. Warszawa: Res Publica, 1991, s. 108—192.
- Bielecki M.W.: *Dialog międzyreligijny Raimundo Panikara*. W: *Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*. Red. S. Tokarski. Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1996, s. 7—13.
- Bielik-Robson A.: *Wstęp: My romantycy — źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*. W: Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN, 2001, s. VII—LIV.
- Blackburn S.: *Pluralizm*. Tłum. M. Szczubiałka. W: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Red. J. Woleński. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997, s. 269—270.
- Bocheński J.M.: *Co to jest autorytet?* Tłum. J. Parys. W: J.M. Bocheński: *Logika i filozofia. Wybór pism*. Opracował J. Parys. Warszawa: PWN, 1993, s. 187—324.
- Bourke V.J.: *Historia etyki*. Tłum. A. Białek. Toruń: Wydawnictwo Krupski i S-ka, 1994.
- Braithwaite R.B.: *Wiara religijna w oczach empirysty*. Tłum. B. Chwedeńczuk. W: *Filozofia religii*. Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA—Fundacja Aletheia, 1997, s. 323—344.
- Bronk A.: *Człowiek wobec faktu wielości i złożoności zjawisk religijnych*. W: *Nauka — światopogląd — religia*. Red. Z. Zdybicka. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1989, s. 111—120.
- Bronk A.: *„Fundamentalizm”: sensy i dziedziny użycia*. W: *Fundamentalizm i kultury*. Red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005, s. 19—30.
- Bronk A.: *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*. Lublin: TN KUL, 1996.
- Bronk A.: *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*. W: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*. Red. H. Zimón. Lublin: TN KUL, 2000, s. 605—631.

- Bruce S.: *The Denomination*. In: Idem: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. New York: Oxford University Press, 1996, s. 75—91.
- Bukalski S.: *Psychologiczne aspekty dialogu międzyreligijnego*. W: *Religie w dobie pluralizmu i dialogu. Studia i rozprawy*. Nr 1. Red. A. Wańka. Szczecin: Wydawnictwo USz, 2004, s. 61—66.
- Bunin N.: *Pluralism*. In: *Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Eds. N. Bunin, J. Yu. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004, s. 534.
- Burghardt W.J.: *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*. Tłum. A. Krzynówek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996.
- Byrne P.: *Religion and the Religions*. In: *The Study of Religion, Traditional and New Religion*. Eds. S. Sutherland and another. London: The Macmillan Press Ltd., 1991, s. 9—23.
- Calhoun C.: *Taylor Charles*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 9. Ed. E. Craig. London and New York: The Routledge Press, s. 276—279.
- Callicott B.J.: *The Case against Moral Pluralism*. „Environmental Ethics” 1990, no 12, s. 99—112.
- Casanova J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 2005.
- Chenu M.-D.: *Wstęp do filozofii Tomasza z Akwinu*. Tłum. H. Rosnerowa. Kęty: Antyk, 2001.
- Chmielewski A.: *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*. Bydgoszcz—Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Branta”, 2006.
- Chmielewski A.: *MacIntyre a współczesna filozofia polityczna*. W: A. MacIntyre: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007, s. 9—34.
- Chmielewski A.: *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 1997.
- Chmielewski A.: *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre’a*. W: A. MacIntyre: *Etyka i polityka*. T. 2. Red. A. Chmielewski. Warszawa: PWN, 2009, s. 7—40.
- Chmielewski A.: *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre’a*. W: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa: PWN, 1996, s. VII—LVIII.
- Chmielewski A.: *Wspólnota, narracja i tradycja. Uwagi o filozofii Alasdaira MacIntyre’a*. „Znak” 1994, nr 8 (471), s. 47—61.
- Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of Pluralistic Theology of Religions*. Ed. G. D’Costa. New York: Maryknoll—Orbis, 1990.
- Chrzanowski G.: *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hick’a*. W: J. Hick: *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tłum. J. Grzegorzczak. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999, s. 5—25.

- Chrzanowski G.: *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze, 2005.
- Chyrowicz B.: *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygania*. Kraków: Znak, 2008.
- Collingwood R.: *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Craig E.: *Pluralism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7. Ed. E. Craig. London—New York: The Routledge Press, 1998, s. 463.
- Crawford S.C.: *World Religions and Global Ethics*. London: Paragon House, 1989.
- Crowder G.: *Liberalism and Value Pluralism*. London—New York: Continuum, 2002.
- Davidson D.: *O pojęciu schematu pojęciowego*. Tłum. J. Gryz. W: *Empiryzm współczesny*. Red. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwa UW, 1991, s. 280—297.
- D'Costa G.: *The Impossibility of Pluralist View of Religion*. „Religious Studies” 1996, no 32, s. 226—241.
- D'Costa G.: *John Hick's Transcendental Agnosticism*. In: *John Hick's Philosophy of Religion*. Ed. H. Hewitt. London: The Macmillan Press Ltd., 1990, s. 130—147.
- D'Costa G.: *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1986.
- Dola T.: *Koncepcja pluralistycznej teologii religii*. W: „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. Nr 15. Red. K. Dola. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1995, s. 19—30.
- Dupré L.: *Inny wymiar. Filozofia religii*. Tłum. S. Lewandowska. Kraków: Znak, 1991.
- Dupuis J.: *The Christological Debate in the Context of Religious Plurality*. „Catholic International” 1991, vol. 2, no 11, s. 539—544.
- Dupuis J.: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Tłum. S. Obirek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Dybel P.: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas, 2004.
- Filek J.: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak, 2003.
- Filek J.: *Tęsknota za etyką. Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej narzeczonej”*. W: Idem: *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków: Znak, 2001, s. 306—339.
- Ford M.P.: *William James's Philosophy. A New Perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982.
- Fromm F.: *Mieć czy być*. Tłum. J. Karłowski. Poznań: PAX, 1995.
- Gadamer H.-G.: *Granice języka*. Tłum. B. Sierocka. W: *Język i rozumienie*. Red. P. Dehnell, B. Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003, s. 25—40.

- Gadamer H.-G.: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty: Antyk, 2002.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse, 1993.
- Galewicz W.: *O pluralizmie najwyższego dobra*. „Znak” 1999, nr 9 (532), s. 83—94.
- Galston W.A.: *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Gałkowski S.: *Fundamentalizm — próba częściowej obrony*. W: *Fundamentalizm i kultury*. Red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005, s. 61—76.
- Geertz C.: *Dotyk przeznaczenia: religia jako doświadczenie, znaczenie, tożsamość, władza*. W: Idem: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas, 2003, s. 209—232.
- Geertz C.: *Niepojęte oziębienie stosunków: Charles Taylor i nauki przyrodnicze*. W: Idem: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas, 2003, s. 180—199.
- George R.P.: *Moral Particularism, Thomism, and Traditions*. „Review of Metaphysics” 1989, vol. 42 (3), s. 593—605.
- Gęsiak L.: *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Gilkley L.: *Plurality and Its Theological Implications*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*. Eds. J. Hick, P. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 37—50.
- Gilson E.: *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Tłum. Z. Jakimiak. Warszawa: PAX, 1953.
- Gilson E.: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. Wrzeszcz. Warszawa: PAX, 1968.
- Grabowski M.: *Elementy filozofii nauki*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2000.
- Gray J.: *Wartości pluralistyczne*. W: Idem: *Dwie twarze liberalizmu*. Tłum. P. Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 59—111.
- Grondin J.: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. L. Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Grudziński L.: *Dylematy liberalizmu. Filozofia polityki i kryzys wartości*. W: *Czym jest filozofia polityki?* Red. R. Piekarski. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 1999, s. 149—171.
- Gutmann A.: *Cnota demokratycznego samoograniczenia*. Tłum. P. Rymarczyk. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 351—371.
- Gutmann A.: *Introduction*. In: Ch. Taylor: *Multiculturalism. Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Pincerton, New Jersey: Pincerton University Press, 1992, s. 3—24.

- Gutowski P., Szubka T.: *Fazy rozwoju filozofii brytyjskiej*. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin: TN KUL, 1998, s. 11—40.
- Guyer P.: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Habermas J.: *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Tłum. A. Romanuk. Warszawa: PWN, 2009.
- Haldane J.: *Tomistyczne wcielenie MacIntyre'a: i co dalej?* Tłum. P. Gutowski. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1991, nr 3—4 (135—136), s. 57—73.
- Hall R.: *Monism — Dualism — Pluralism*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. Ed. P. Edwards. New York—London: The Macmillan Press Ltd. and Collier, 1967, s. 363—365.
- Heidegger M.: *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004.
- Herbut J.: *Naturalizm*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin: TN KUL, 1997, s. 379—381.
- Hervieu-Léger D.: *Religia jako pamięć*. Tłum. M. Bielawska. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1999.
- Hervieu-Léger D.: *Rola religii w integracji społecznej*. Tłum. A. Lipszyc. „Nowa ResPublica” 2006 (zima), nr 203, s. 42—52.
- Höffe O.: *Pluralizm i tolerancja*. W: Idem: *Etyka państwa i prawa*. Tłum. C. Porębski. Kraków: Znak, 1992, s. 162—179.
- Holmes S.: *Anatomia antyliberalizmu*. Tłum. J. Szacki. Kraków: Znak, 1998.
- Hołówka J.: *Etyka w działaniu*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001.
- Hołówka J.: *Relatywizm etyczny*. Warszawa: PWN, 1981.
- Hryniewicz W.: *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*. Kraków: Znak, 2002.
- Hryniewicz W.: *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*. W: Idem: *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. T. 1. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1989, s. 12—31.
- Huntington S.P.: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: MUZA SA, 2005.
- The Identities of Persons*. Ed. A. Oksenberg Rorty: Los Angeles—Berkeley—London: University of California Press, 1976.
- Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*. Ed. L.S. Cunningham. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009.
- James W.: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 2001.
- James W.: *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1977.

- James W.: *Pragmatyzm a religia*. W: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998, s. 209–228.
- James W.: *Prawo do wiary*. Tłum. A. Grobler. Kraków: Znak, 1996.
- James W.: *Psychologia: kurs skrócony*. Tłum. M. Zagrodzki. Warszawa: PWN, 2002.
- James W.: *Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*. Tłum. M. Filipczuk. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
- Jan Paweł II: *Encyklika „Veritatis splendor”. Do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*. Poznań: Pallotinum, 1993.
- Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak, 2005.
- Jaspers K.: *Autorytety*. Tłum. P. Bentkowski, R. Flaszek. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Jaspers K.: *O źródle i celu historii*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.
- Jaśtał J.: *Etyka cnót, etyka charakteru*. W: *Etyka i charakter*. Red. J. Jaśtał. Kraków: Aureus, 2004, s. 7–42.
- Kania I.: *Ścieżka nocy*. Kraków: Znak, 2001.
- Kaniowski A.: *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 1999.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN, 1957.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN, 1984.
- Kant I.: *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak, 1993.
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: PWN, 1970.
- Kapuściński R.: *Ten Inny*. Kraków: Znak, 2006.
- Kaufman G.D.: *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Theology of Religions*. Eds. J. Hick, P.F. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 3–15.
- Kekes J.: *The Morality of Pluralism*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Kłoczowski J.A.: *Miedzy wspólnotą a samotnością. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 1994.
- Knitter P.F.: *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. New York: Maryknoll—Orbis, 1995.
- Knitter P.F.: *Toward a Liberation Theology of Religions*. In: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*.

- Eds. J. Hick, P. Knitter. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 178—200.
- Kołąkowski L.: *Prawda i prawdomówność jako wartość kultury*. W: Idem: *Kultura i fetysze. Eseje*. Warszawa: PWN, 2009, s. 175—200.
- Kołąkowski L.: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*. W: Idem: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Red. P. Kłoczowski. Warszawa: Res Publica, 1990, s. 7—36.
- Kondrat K.: *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2000.
- Kondrat K.: *Problem konfliktu wierzeń religijnych — interpretacje filozoficzne*. W: „IDEA — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”. T. 17. Red. J. Usakiewicz, S. Raube. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2005, s. 49—67.
- Kondrat K.: *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2002.
- Konfucjusz: *Dialogi*. Tłum. H. Sułek. Warszawa: Hachette Livre Polska, 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja „Dominus Iesus”. O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Archikatedry Diecezjalnej, 2000.
- Kracik J.: *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*. „Znak” 1998, nr 3 (514), s. 4—19.
- Krasnodębski Z.: *Max Weber*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1999.
- Krąpiec M.A.: *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin: RW KUL, 1993.
- Krąpiec M.A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin: TN KUL, 1988.
- Krąpiec M.A.: *Pluralizm i jego uniesprzecznienie*. W: Idem: *O rozumienie filozofii*. Lublin: RW KUL, 1991, s. 179—195.
- Kroplewski Z.: *Racjonalność przekonań religijnych*. W: *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*. Red. A. Wańka. Szczecin: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego USz, 2004, s. 15—40.
- Küng H.: *Beyond Absolutism and Relativism*. In: H. Küng, J. van Es, H. Stitencron, H. Bechert: *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*. Transl. P. Heinegg. New York: Maryknoll—Orbis, 1993, s. XVII—XXII.
- Kymlicka W.: *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- Lakatos I.: *Nauka i pseudonauka*. Tłum. A. Bożek. W: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*. Red. S. Wszolek. Tarnów: OBI, 2000, s. 94—103.
- Lazari-Pawłowska I.: *Relatywizm etyczny*. W: Eadem: *Etyka. Pisma wybrane*. Red. P. Smoczyński. Wrocław—Warszawa—Kraków: Ossolineum, 1992, s. 109—120.
- Lazari-Pawłowska I.: *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*. W: *O wartościach, normach i problemach moralnych*.

- Wybór tekstów z etyki polskiej dla nauczycieli i uczniów szkół średnich. Red. M. Środa. Warszawa: PWN, 1994, s. 189—201.
- Legutko R.: *O postmodernistycznym liberalnym konserwatyzmie*. W: Idem: *O czasach chytrych i prawdach pozornych*. Kraków: Wydawnictwo Stalky i S-ka, 1999, s. 75—101.
- Skrócona wersja tego artykułu nosi tytuł: *O obiektywnym pluralizmie wartości*. W: *Liberalizm u schyłku XX wieku*. Red. J. Miklaszewska. Kraków: MERITUM, 1999, s. 25—37.
- Lipner J.J.: *Truth-claims and Inter-religious*. „Religious Studies” 1976, no 12, s. 217—230.
- List 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa: *Jednakowe słowo dla nas i dla was*. Tłum. A. Skowron-Nalborczyk, S. Gródź. „Więź” 2008, nr 1 (591), s. 37—54.
- Lorenc W.: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2003.
- Louden R.B.: *Aristotle's Practical Particularism*. „Ancient Philosophy” 1986, no 6, s. 123—138.
- Luckmann Th.: *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Tłum. L. Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1996.
- Luckmann Th.: *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*. „Social Compass” 2003 (50), no 3, s. 275—285.
- Luhmann N.: *Funkcja religii*. Tłum. D. Motak. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”, 1998.
- Majdański S.: *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie ogólnej teorii bytu*. „Roczniki Filozoficzne” 1962, nr 10, z. 2, s. 41—85.
- Machura P.: *Ideał człowieka-filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre’a*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 2009.
- Marcot A.: *Wyzwania współczesnego fundamentalizmu*. W: *W służbie teologii i pojednania*. Red. P. Jaskóła. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża, 1992, s. 448—457.
- Marquard O.: *Pochwała politeizmu*. W: Idem: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 1994, s. 3—22.
- Maryniarczyk A.: *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, 2004.
- Mautner T.: *Perspectivism*. In: *The Penguin Dictionary of Philosophy*. Red. T. Mautner. London—New York: Penguin Books, 1997, s. 418—419.
- Mazurkiewicz P.: *Europa w poszukiwaniu fundamentu etycznego*. W: *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin: TN KUL, 2002, s. 63—75.
- Michalski K.: *Radość i ból, groza i sen. Nietzschego opowieść o moralności*. W: *F. Nietzsche: Z genealogii moralności*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1997, s. 5—22.

- Mill J.S.: *Indywidualność jako element dobrobytu*. W: Idem: *Utylitaryzm. O wolności*. Tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka. Warszawa: PWN, 1959, s. 196—223.
- Moore M.J.: *Pluralism, Relativism, and Liberalism*. „Political Research Quarterly” 2009, vol. 62, no 2, s. 244—256.
- Mudyń K.: *Subiektywność i wielość „subrzeczywistości” w ujęciu Williama Jamesa*. W: „Roczniki Psychologiczne”. T. 6. Lublin: TN KUL, 2003, s. 27—40.
- Mulhall S., Swift A.: *The Sources of the Liberal Self. In Liberals and Communitarians*. Oxford, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1997, s. 102—126.
- Nagel T.: *Ethics and the Life Sciences*. In: Idem: *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 92—135.
- Netland H.A.: *Conflicting Truth Claims (II)*. In: Idem: *Dissonant Voices. Religious Pluralism and Question of Truth*. Vancouver: Regent College Publishing, 1991, s. 73—111.
- Newman J.H.: *Logika wiary*. Tłum. P. Boharczyk. Warszawa: PAX, 1989.
- Niebrój L.: *Pluralizm społeczny i falsyfikacja: od wspólnot moralnych do programów życiowych*. W: *Pluralizm filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*. Red. S. Richter. Olsztyn: Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Olsztynie Modus, 2006, s. 109—118.
- Niemczuk A.: *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1995.
- Nietzsche F.: *Radosna wiedza*. Tłum. M. Łukasiewicz. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria, 2008.
- Nietzsche F.: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1997.
- Nietzsche F.: *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885—1889)*. Tłum. G. Sowiński. W: *Wokół nihilizmu*. Red. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2001, s. 113—136.
- Nietzsche F.: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa: Wydawnictwo W.L. Anczyca i Spółki w Krakowie (reprint), 1909.
- Nowak W.: *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*. Rzeszów: Wydawnictwo URz, 2008.
- Oakeshott M.: *„Wieża Babel” i inne eseje*. Tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubińska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Oksenberg Rorty A.: *The Advantages of Moral Diversity*. „Social Philosophy and Policy” 1992, vol. 9, no 2, s. 38—62.
- Oksenberg Rorty A., Wong D.: *Aspekty tożsamości i działania*. Tłum. J. Golińska. W: *Filozofia podmiotu*. Wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 379—400.

- Panikkar R.: *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*. New York: The Macmillan Press Ltd., 1980.
- Panikkar R.: *Religie świata w dialogu*. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa: PAX, 1986.
- Pannenberg W.: *Theology and the Philosophy of Science*. Philadelphia: The Westminster Press, 1976.
- Parfit D.: *Pojęcie osoby i warunki jej identityczności*. Tłum. M. Iwaniński, S. Judycki, T. Szubka. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin: TN KUL, 1998, s. 437—466.
- Penelhum T.: *Parity Is Not Enough*. In: *Faith, Reason, and Skepticism*. Ed. M. Hester. Philadelphia: Temple University Press, 1992, s. 98—120.
- Perret R.W.: *John Hick on Faith: A Critique*. „International Journal for Philosophy of Religion” 1984, vol. 15, s. 15—26.
- Personal Identity*. Ed. J. Perry. Los Angeles—Berkeley—London: University of California Press, 1975.
- Personal Identity*. Eds. S. Shoemaker, R.S. Swinburne. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Phillips D.Z.: *Wiara religijna a gry językowe*. Tłum. M. Szczubiałka. W: *Filozofia religii*. Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA—Fundacja Aletheia, 1997, s. 299—322.
- Piwoński W.: *Spółeczno-kulturowe uwarunkowania religii i religijności*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1973 (16), nr 3—4, s. 61—73.
- Platon: „*Timajos*”. W: Idem: „*Timajos*”. „*Kritias albo Atlantyka*”. Tłum. P. Siwek. Warszawa: PWN, 1996, s. 18—128.
- Polanowska-Sygulska B.: *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*. Kraków: Księgarnia Akademicka. Ośrodek Myśli Politycznej, 2008.
- Poręba M.: *Uwagi o pluralizmie filozofii*. W: *Pluralizm filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*. Red. S. Richter. Olsztyn: Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Olsztynie Modus, 2006, s. 13—28.
- Porter J.: *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*. In: *Alasdair MacIntyre*. Ed. M.C. Murphy. Cambridge: The Cambridge Press, 2003, s. 57—72.
- Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*. Tłum. D. Chabrajńska. Red. P. Morgan, C. Lawton. Warszawa: PAX, 2007.
- Przyłębski A.: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2005.
- Pseudo-Dionizy Aeropagita: *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Listy*. Tłum. M. Dzielska. Kraków: Znak, 1997.
- Pye M.: *Skilful Means. A Concept of Mahayana Buddhism*. London: The Macmillan Press Ltd., 1978.

- Quinn P.L.: *Religious Pluralism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. T. 8. Ed. E. Craig. London and New York: The Routledge Press, 1998, s. 260—264.
- Rahner K.: *Chrześcijaństwo anonimowe*. W: K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa: PAX, 1987, s. 60—61.
- Rahner K.: *Religie niechrześcijańskie*. W: K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*. Tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa: PAX, 1987, s. 388—390.
- Randall J.H. Jr.: *Symposium: Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?* „Journal Philosophy” 1962, vol. 51, no 5, s. 15—31.
- Rawls J.: *Liberalizm polityczny*. Tłum. C. Porębski. Kraków: Universitas, 1999.
- Rawls J.: *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: PWN, 1995.
- Raz J.: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Raz J.: *Multiculturalism*. In: Idem: *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 155—177.
- Raz J.: *The Practice of Value*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*. T. 2. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: RW KUL, 1996.
- Religious Pluralism and Unbelief*. Ed. I. Hamnett. London—New York: The Routledge Press, 1990.
- Religious Pluralism. Boston University Studies in Philosophy and Religion*. Vol. 5. Ed. L.S. Rouser. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Ries J.C.: *The Concept of „Sacramental Anxiety”: A Kierkegaardian Locus of Transcendence?* In: *Sacramental Presence in a Postmodern Context*. Eds. L. Boeve, L. Leijssen. Leuven: Leuven University Press, 2001, s. 310—324.
- Rose K.R.: *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*. New York: The Macmillan Press, 1996.
- Ross D.: *O naturze dobra*. Tłum. W. Galewicz. „Znak” 1999, nr 9 (532), s. 96—112.
- Roth J.K.: *Pluralism*. In: *International Encyclopedia of Ethics*. Ed. J.K. Roth. London—Chicago: Salem Press Inc., 1995, s. 666.
- Sakowicz E.: *Dialog międzyreligijny — podstawy i perspektywy*. W: *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*. Red. A. Wańka. Szczecin: Wydawnictwo USz, 2004, s. 141—154.
- Scheler M.: *Dobra a wartości*. Tłum. W. Galewicz. W: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*. Wybrał i przedmową opatrzył W. Galewicz. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1988, s. 46—59.

- Scheler M.: *Istoty i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1986.
- Scheler M.: *Ordo amoris*. W: *O miłości — antologia*. Red. M. Grabowski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1998.
- Scheler M.: *Problemy religii*. Tłum. A. Węgrzecki. Kraków: Znak, 1995.
- Scheler M.: *Wartości „wyższe” i „niższe”*. Tłum. W. Galewicz. W: M. Scheler: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*. Wybrał i przedmową opatrzył W. Galewicz. Kraków: Wydawnictwo PAT, 1988, s. 67—84.
- Scheler M.: *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 2004.
- Schelling F.W.J.: *Filozofia Objawienia. Ujęcie pierwotne*. T. 1. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 2002.
- Schelling F.W.J.: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse, 1990.
- Schneewind J.B.: *Moral Crisis and the History of Ethics*. In: *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy*. Vol. 8. Eds. P. French, T. Uehling, H. Wettstein. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. 525—542.
- Scholem G.: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Tłum. I. Kania. Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Sellers R.W.: *A Statement of Critical Realism*. In: *Idem: Revue internationale de philosophie*. Vol. 1. Chicago: The Chicago University Press, 1938—1939, s. 474—477.
- Selznick P.: *Osobowość a zobowiązania moralne*. Tłum. P. Rymarczyk. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 263—282.
- Sepczyńska D.: *„Późny” Rawls o pluralizmie i stabilności politycznej*. W: *Pluralizm w filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*. Red. S. Richter. Olsztyn: Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Olsztynie Modus, 2006, s. 119—133.
- Silva P. de: *Etyka buddyjska*. Tłum. M. Pawelczyk. W: *Przewodnik po etyce*. Red. P. Singer. Warszawa: Książka i Wiedza, 2002.
- Skudrzyk P.: *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2001.
- Smart N.: *Truth and Religion*. In: *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*. Ed. J. Hick. London: Sheldom Press, 1974, s. 45—58.
- Smith W.C.: *Theology and the World's Religions History*. In: *Toward a Universal Theology of Religion*. Ed. L. Swidler. New York: Maryknoll—Orbis, 1987, s. 51—72.
- Sobór Watykański II: *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. „*Nostra aetate*”. W: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red.

- J. Groblicki, E. Florkowski. Poznań: Pallottinum, 1968, s. 334–338.
- Sobór Watykański II: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*. W: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Red. J. Groblicki, E. Florkowski. Poznań: Pallottinum, 1968, s. 105–170.
- Spaemann R.: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2001.
- Spaemann R.: *To, co naturalne, i to, co rozumne*. W: Idem: *Granice. O etycznym wymiarze działania*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2006, s. 169–189.
- Stern R.: *MacIntyre and Historicism*. In: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Eds. J. Horton, S. Mendus. Cambridge: The Cambridge Press, 1994, s. 146–160.
- Stępień A.B.: *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*. „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 5–6, s. 57–60.
- Stępień J.: *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1979.
- Stocker M.: *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Stone Ch.D.: *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*. New York: Harper and Row Press, 1987.
- Stróżewski W.: *Aksjologiczna struktura człowieka*. W: Idem: *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak, 2002, s. 28–64.
- Stróżewski W.: *Istnienie i sens*. Kraków: Znak, 1994.
- Stróżewski W.: *Mała fenomenologia autorytetu*. „*Ethos*” 1997, nr 1, s. 30–42.
- Stróżewski W.: *Ontologia*. Kraków: Aureus—Znak, 2003.
- Stróżewski W.: *W kręgu wartości*. Kraków: Znak, 1992.
- Szahaj A.: *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas, 2004.
- Szahaj A.: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Kraków: Universitas, 2000.
- Szulakiewicz M.: *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006.
- Szulakiewicz M.: *Filozofia jako hermeneutyka*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2004.
- Szulakiewicz M.: *Religia i czas*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2008.
- Śpiewak P.: *Cnota i polityka. Alasdair MacIntyre*. W: Idem: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998, s. 235–282.
- Śpiewak P.: *Poszukiwanie wspólnot*. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 5–15.
- Środa M.: *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.

- Tarnowski K.: *Kilka słów o terroryzmie*. „Znak” 2004, nr 12 (595), s. 5—12.
- Tarnowski K.: *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2005.
- Tillich P.: *Dynamika wiary*. Tłum. A. Szostkiewicz. Poznań: W drodze, 1987.
- Tillich P.: *Męstwo bycia*. Tłum. H. Bednarek. Paryż: Éditions du Dialogue, 1983.
- Tillich P.: *Morality and Beyond*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Tillich P.: *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*. In: Idem: *Protestant Era*. Chicago, Illinois: The Chicago Press, 1948, s. 161—181.
- Tillich P.: *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: Znak, 1994.
- Tischner J.: *Ksiądz na manowcach*. Kraków: Znak, 2001.
- Tomasz z Akwinu: *Dysputy problemowe o prawdzie*. Tłum. A. Białek. Lublin: RW KUL, 1999.
- Tomasz z Akwinu: *O bycie i istocie*. Tłum. M.A. Krąpiec. Lublin: RW KUL, 1981.
- Tugendhat E.: *Wykłady o etyce*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2004.
- Urmson J.O.: *Saints and Heroes*. In: Idem: *Essays in Moral Philosophy*. Ed. A.J. Melden. Washington: Washington University Press, 1958, s. 201—216.
- Vagaggini C.: *Teologia. Pluralizm teologiczny*. Tłum. J. Partyka. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2005.
- Varner G.E.: *No Holism without Pluralism*. „Environmental Ethics” 1991, no 13, s. 175—179.
- Waardenburg J.: *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*. Tłum. A. Bronk. Warszawa: VERBINUM, 1991, s. 68—70.
- Waldenfels B.: *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 2002.
- Walker R.C.S.: *Imperatywy kategoriyczne*. Tłum. P. Gutowski. W: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin: RW KUL, 1998, s. 487—546.
- Walz M.: *Pluralizm polityczny*. Tłum. J. Łoziński. W: *Encyklopedia filozofii*. T. 2. Red. T. Honderich. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1999, s. 690.
- Walzer M.: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

- Walzer M.: *Uwagi o nowym trybalizmie*. Tłum. P. Rymarczyk. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 305—320.
- Ward K.: *Truth and the Diversity of Religions*. „Religious Studies” 1990, no 26, s. 16—32.
- Weinstock D.M.: *Moral Pluralism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6. Ed. E. Craig. London and New York: The Routledge Press, 1998, s. 529—531.
- Welte B.: *Filozofia religii*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak, 1996.
- Winch P.: *Etyka i działanie. Wybór pism*. Tłum. D. Lachowska, T. Szawiel. Warszawa: PIW, 1990.
- Winch P.: *Relatywizm etyczny*. Tłum. T. Szawiel. W: *Świat przeżywanym. Fenomenologia i nauki społeczne*. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa: PIW, 1993, s. 329—346.
- Wenz P.S.: *Minimal, Moderate, and Extreme Moral Pluralism*. „Environmental Ethics” 1993, no 15, s. 61—74.
- Węgrzecki A.: *Przywódcy i wzory*. W: Idem: *Scheler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1975, s. 102—108.
- Wieczorek K.: *Jeśli nie fundamentalizm, to co? Ku optymalizacji postaw wobec wartości*. W: *Fundamentalizm i kultury*. Red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005, s. 171—180.
- Wilson E.O.: *O naturze ludzkiej*. Tłum. B. Szacka. Warszawa: PIW, 1988.
- Wiśniewski R.: *Problemy i drogi hierarchizowania wartości*. W: *Wartości — tradycja i współczesność*. Red. D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2009, s. 91—104.
- Wojewoda M.: *Etyka normatywna wobec pluralizmu — dwa ujęcia: Alasdair MacIntyre i Charles Taylor*. W: *Wartości — tradycja i współczesność*. Red. D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2009, s. 153—168.
- Wojewoda M.: *Etyka wobec naturalistycznej i religijnej interpretacji świata*. W: „Folia Philosophica”. T. 25. Red. P. Łaciak. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2007, s. 201—222.
- Wojewoda M.: *Problem dialogu między religiami w filozofii Johna Hicka*. W: „Filozofia Dialogu”. T. 4: *Różnorodność form dialogu międzyreligijnego*. Red. J. Baniak. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006, s. 151—168.
- Wojewoda M.: *Świętość w perspektywie etyki aksjologicznej*. W: „Filozofia Religii”. T. 2: *Bóg i człowiek w filozofii. Problem relacji wzajemnych*. Red. J. Baniak. Poznań: Wydawnictwo UAM, 2006, s. 217—234.
- Wojewoda M.: *Zagadnienie autonomii woli i wzory osobowe*. W: *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Ojca Profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP*. Red. J. Barcik, G. Chrzanowski. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2007, s. 289—308.

- W r o n e c k a J.: *Wstęp*. W: Ibn'Arabi: *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*. Tłum. J. W r o n e c k a. Warszawa: PWN, 1990, s. VII—XL.
- Z d y b e l J.: *Filozofia Robina George'a Collingwooda*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1997.
- Z d y b e l J.: *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005.
- Z d y b i c k a Z.J.: *Partycypacja bytu*. Lublin: TN KUL, 1972.
- Z i e m i ń s k i I.: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*. Lublin: TN KUL, 1999.
- Z u z i a k W.: *Autorytety*. W: I d e m: *Społeczne perspektywy etyki*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2006, s. 42—48.
- Z u z i a k W.: *Tradycja*. W: I d e m: *Społeczne perspektywy etyki*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2006, s. 37—42.
- Ż a r d e c k a - N o w a k L.: *Konsekwencje i niekonsekwencje antyliberalizmu Alasdaira MacIntyre'a*. W: *Fundamentalizm i kultury*. Red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005, s. 393—408.
- Ż y c i ń s k i J.: *Teizm i filozofia analityczna*. T. 2. Kraków: Znak, 1988.

Indeks rzeczowy

- aksjologia
 - ogólnie 16, 23, 46, 48, 66, 92, 94, 99, 116, 146, 167, 198, 201, 285
 - a filozofia religii 29, 31, 216, 258, 263, 289
- atomizm społeczny 92, 93, 95, 101, 190, 215, 268, 290
- autonomia
 - moralna 46, 58, 64, 81, 96, 106, 155, 162, 176, 177
 - osobowa 154, 162—165, 228, 231, 268, 270
 - państwa świeckiego 114, 265
- autorefleksja (autointerpretacja) 45, 46, 58, 92, 97—99, 141—143, 148, 163, 177, 213, 234, 289
- autorytet
 - ogólnie 125, 129, 131, 148, 150, 151, 174, 208, 209, 230, 270
 - a „postacie” 158, 159
 - destruktywny 161, 162
 - krytyka a. 48, 78, 81, 93, 103
 - nauki 105, 131, 155—157, 181
 - osobowy 159, 160, 174, 175
 - tradycji 121, 162
- dialog międzykulturowy
 - a dialog między tradycjami 38, 41, 87, 95, 100, 126, 133, 145, 147—149, 163, 168, 175—178, 290, 291
 - dialog międzyosobowy 197, 198, 200, 212, 233, 267, 274, 276, 277, 283
 - dialog międzyreligijny 10, 14, 30—32, 37, 38, 50, 123, 140, 224, 230, 231, 233, 238, 244, 246, 253, 254, 258, 279, 286, 287, 289, 291
 - dialog między zwolennikami naturalistycznego (naukowego) i religijnego obrazu świata 9, 10, 14, 30, 76, 79, 81, 85
 - przeszkody w dialogu 76, 79, 110, 148, 234, 292
- „dobre życie”
 - a odmienne rozumienie wartości 60, 129, 135, 145, 185
 - a źródła moralności 40, 48, 95, 141, 145, 166, 172, 186, 187, 190, 195, 199, 273, 275, 280
- doskonałość moralna 24, 30, 38—40, 50, 51, 55, 62, 63, 69, 86, 91, 141, 155, 157, 161, 173, 184, 188, 199, 203, 225, 289
- doświadczenie religijne (mistyczne) 76, 79—81, 83—86, 116, 153, 217, 220, 240—247, 252, 253, 257, 258, 260, 263, 268, 281, 289
- etyka
 - ogólnie 9, 12, 14, 29, 30, 38, 50—52, 55, 58—62, 64, 66—70, 74, 75, 81, 102—107, 116, 181, 183, 184, 188, 191, 193, 194, 196, 199—202, 212, 217, 218, 221, 224, 229, 233, 280, 281, 285, 287, 289, 290

ponadkonfesyjna 225—229,
 231, 232
 świętości 16, 155, 215, 216
 w paradygmacie naturali-
 stycznym 90—92
 życia kontemplacyjnego 123,
 128, 145, 154
 fundamentalizm religijny 171, 175,
 176, 277, 278, 281, 286
 godność osoby 34, 50, 86, 130, 156,
 167, 179, 188—191, 206, 208, 212,
 215, 229, 231—235, 262, 266, 270,
 272, 279, 281, 285, 290, 292
 hermeneutyka 35, 122—124, 140,
 148, 149, 184, 188—191, 198, 201,
 217, 232, 285, 288
 hierarchia wartości (dóbr)
 a filozofia religii 38, 246, 260
 odrębne hierarchie wartości
 12, 47—48, 292
 wertykalny aspekt rozumie-
 nia wartości (dóbr) 44—46,
 56, 66, 92, 157, 182, 192,
 198, 206, 207, 217, 226
 humanizm
 a idea człowieczeństwa 69,
 188
 humanizm „wyłączony” (lai-
 cki) 51, 90, 94, 100, 167
 religijny 167, 260, 289, 292
 indywidualizm 92, 93, 96, 101, 109,
 128, 148, 149, 163, 190, 194, 201,
 267
 konflikty (spory)
 a wybór wartości 40—42, 49,
 52, 54—56, 58, 61, 62, 65,
 94, 110, 111, 125, 127,
 130—132, 149, 167, 188,
 199, 256, 261, 265, 272,
 274, 276, 281, 283, 286, 287
 religijne 237, 251, 255, 257,
 268
 w kontekście niekonkluzyw-
 ności debat moralnych 51,
 60, 110, 111, 186, 187, 212,
 228, 230, 232, 290
 kultura „ducha” 83, 89, 101, 113,
 119, 279, 290

monizm
 ogólnie 17, 27, 101
 aksjologiczny 52, 68, 115
 epistemologiczny 18, 105, 107,
 115, 121
 etyczny 95
 w kontekście interpretacji
 kultury 15, 109, 113, 237
 w kontekście naturalizmu
 przyrodniczego 15, 89, 91,
 92, 100, 116
 najwyższa wartość (najwyższe dobro)
 a hierarchia wartości (dóbr)
 15, 16, 38, 39, 46, 56, 58,
 61, 70
 a miara właściwego postępo-
 wania 181, 184, 188, 191,
 193, 201, 213—215, 230,
 287—289, 290
 a postulat autentyczności 97,
 98, 100
 jej brak w nurcie liberalnym
 54, 61, 65, 186, 187, 194
 wartości a dobra 10, 12—15,
 143, 146, 147, 154, 198, 239
 natura ludzka
 ogólnie 23, 67, 137, 138, 185,
 189, 198, 201, 215, 226, 239
 a świat wartości 24, 255
 a *telos* człowieka 103, 108,
 203, 204
 dynamiczne ujęcie natury 55,
 117, 205, 206, 209—212
 jako wyznacznik granic dzia-
 łania moralnego 16, 201,
 202
 ontologia moralna
 jako wyznacznik porządku mo-
 ralnego 188—194, 197, 198
 konsekwencje jej odrzucenia
 92, 94, 195
 perspektywizm etyczny 48, 49, 102,
 108, 109, 184, 199, 208, 209, 228
 pluralizm aksjologiczny
 ogólnie 9, 10, 12, 14, 19, 24,
 28, 29, 46, 52, 53, 56, 58,
 61, 63, 65, 67, 69—71, 74,
 122—124, 135, 150, 175,

- 177, 178, 184, 185, 188,
215, 229, 231, 233, 254,
262, 285—287, 289, 290
- a idea jedności 9, 29, 101,
145, 146, 292
- a teorie etyczne 59, 80, 274
- w kontekście dialogicznym
10, 16, 28, 95, 198, 239, 262
- w kontekście normatywnym
10, 15, 28, 68, 79, 118, 122,
182—184, 199, 212, 228,
231, 263, 278, 280
- pluralizm epistemologiczny 15, 18,
21, 25, 26, 74, 79, 83, 117—119,
131, 134
- pluralizm etyczny 14, 15, 39—46, 48,
50—52, 55, 58—60, 62, 65—67,
70, 115, 183, 184, 191, 199
- pluralizm metodologiczny 59
- pluralizm ontologiczny (bytowy) 17,
19—22, 25—27, 39
- pluralizm polityczny 264—267
- pluralizm religijny
 - ogólnie 11—15, 29—35, 43,
124, 215, 216, 222, 228,
237—239, 241, 243, 244,
246—248, 250, 251, 254,
264, 287
 - a spotkanie między religiami
36—38, 50, 253, 257, 263,
277
- pluralizm wartości 10, 11, 13, 15, 56,
57, 60, 61, 63—65, 67
- prawda
 - a pluralizm aksjologiczny 28,
60, 62, 68, 121—124, 130,
141
 - a „uzasadniona stwierdza-
lność” 133, 134
 - prawdziwość twierdzeń religij-
nych 31, 32, 80, 237, 238,
250—253, 259
 - w kontekście pluralizmu epi-
stemologicznego 118, 119,
135, 143, 144
 - w ujęciu metafizycznym 21—
23, 126, 150, 160, 162, 174,
184, 200, 211, 221
- prawo naturalne
 - ogólnie 51, 53, 102, 179, 198,
202, 219, 221, 223, 226,
229, 282, 287, 288
 - a prawa człowieka 67, 273,
274, 279—282, 288, 292
 - negatywna i pozytywna nor-
ma p.n. 204—208, 210—
215, 231
- pryncypializm etyczny 40, 51, 66,
182, 184
- relatywizm
 - aksjologiczny 45, 66, 67, 187,
199, 230
 - etyczny 40, 49, 51, 59, 67, 68,
108, 155, 190
 - kulturowy 46, 49, 80
 - poznawczy 18, 118
- religia
 - ogólnie 14, 31—33, 36, 69,
76, 114, 122—124, 197, 216,
220, 237, 238, 240, 243,
247, 248, 250, 253, 255,
286, 291
 - a etyka 7, 38, 43, 173, 224,
230, 232, 262
 - a sens ludzkiego życia 12, 33,
78, 114
 - w życiu społecznym 266—
270, 272, 280
- Rzeczywistość Ostateczna 36, 86,
170, 172, 218, 228, 240, 241, 243,
245, 247, 248, 253—256, 258, 259
- sacrum* (świętość)
 - a aksjologia 13, 14, 31, 123,
184, 220, 239, 259, 262, 282
 - quasi-religijne* rozumienie s.
161, 162, 167, 264, 266
 - w sensie antropologicznym
12, 34, 38, 76, 80, 81, 87,
114, 166, 167, 170, 222,
235, 237, 238, 243, 250,
252, 253
 - w ujęciu etycznym 15, 125,
153, 164, 173, 224, 254—
259, 287—289
- sensowność twierdzeń (wypowiedzi)
religijnych 75—78, 80, 83—87, 96,

- 113, 117, 119, 153, 224, 225, 243,
250—252, 288
- święci 78, 80, 84, 85, 151, 166, 171,
173, 174, 243, 248, 258, 288, 291
- tradycja
- ogólnie 150, 158—164, 240,
241, 247, 252, 253, 267,
271, 273, 274, 276, 278,
285, 288
 - a aksjologia 10, 12, 14, 46,
48, 49, 220, 222, 233, 237,
239, 247, 250, 252, 256,
259, 263, 264, 270, 273,
278, 282, 283, 289, 290,
292
 - a otwartość na inne tradycje
10, 12, 13, 15, 37, 38, 46,
52, 57, 60, 70, 121—126,
131—140, 143—147, 149,
169, 170, 209, 221, 238,
254, 290, 293
 - a sposoby przedstawiania
Boga 86, 151, 153, 169—
179, 242—245, 248—250,
256
 - a wzorce moralne 78, 92, 96,
100, 101, 256—259, 274,
275
 - a zasady etyczne 126—130,
204, 213—216, 223, 226,
228, 229, 231, 232, 234,
235, 291
 - jako „wspólnota dociekań mo-
ralnych” 40, 41, 128, 129,
200
- uniwersalność świata wartości
- a konsensus społeczny 94,
95, 107, 112
 - a świat wartości 165, 175,
177, 232, 259, 272, 280,
291
- krytyka uniwersalizmu aksjo-
logicznego 50, 54, 55, 68,
69, 122
- wiara
- a przeświadczenie 30, 80, 82,
84, 86, 225, 231, 255, 257,
263, 269, 270, 278, 285
 - moralna 152—155, 164
 - poznanie przedmiotu w. 152,
155, 241
- wiezi wspólnotowe (społeczne) 64,
65, 74, 91, 93, 103, 113, 115, 127,
191, 205, 211, 212, 214, 228
- wolność
- religijna 165, 172, 177, 218,
220, 221, 245
 - wartość wolności 23, 24, 55,
114, 145, 185, 218, 234,
258, 262, 266, 272, 285
 - wolność osobista 9, 43, 52,
53, 64, 93, 96, 101, 144,
182, 188, 190, 198, 208,
209, 214, 227, 229—231
- wrażliwość aksjologiczna
- a poznanie wartości 28, 29,
56, 57, 61, 70, 88, 111, 163,
176, 177, 182, 183, 191, 194,
196, 215, 287, 288, 290, 292
 - a vrażliwość religijna 253,
254, 280, 282, 291
 - jako zdolność współodczuwa-
nia 36, 37, 43, 45, 77, 146,
226, 256, 260—263, 266, 275
 - moralna 59, 64, 65, 80, 123,
131, 145, 171, 172, 186, 199,
211, 230, 231, 233, 234, 281
- wzory osobowe 15, 62, 148, 163, 166,
168, 170—177, 243, 256, 258, 259,
288, 291, 292
- „złota zasada” etyczna 43, 215, 222,
223, 232, 289

Indeks osobowy

A

Adams James L. 34, 301
Albert Hans 75
Ali (krewny Mahometa) 251
Allach 222, 242, 256
Amos 169
Arnswald Ulrich von 131, 297
Artur John 297
Arystoteles (Stagiryta) 19, 20, 39, 61,
63, 112, 118, 127, 137, 155, 156, 168,
169, 181, 187—189, 200, 202—204,
209, 298, 301, 305, 309, 310
Augustyn (św.) 127, 137, 140—143,
149, 176, 190, 257, 269, 301, 305
Austin John 203
Ayers Michael 87

B

Bacon Francis 203
Baniak Józef 177, 316
Baran Bogdan 144, 245, 305, 313
Barbour Ian G. 73, 117, 301, 302
Barcik Joanna 163, 316
Bartoszewicz Hanna 53, 302
Bauman Zygmunt 70, 181, 302
Baynes Kenneth 111, 130, 297
Bechert Heinz 38, 224, 308
Bednarek Henryk 197, 246, 315
Bentham Jeremy 104
Bentkowski Przemysław 150, 307
Berger Peter L. 258, 302
Bergson Henri 78
Berlin Isaiah 10, 11, 52—54, 70, 121,
133, 145, 184, 188, 264, 266, 299,
302, 317
Bernard z Clervoux (św.) 164

Bhave Vinoba 174
Białek Aleksander 22, 75, 302,
315
Bielawska Magdalena 266, 306
Bielecki Marek W. 37, 302
Bielik-Robson Agata 128, 302
Blackburn Simon 118, 182, 302
Bloch Ernst 13
Bluszcz Lucjan 266, 309
Bobko Aleksander 216, 307
Bocheński Jan Maria 150, 161,
302
Boeve Lieven 275, 312
Boharczyk Paweł 82, 310
Bohman James 111, 130, 297
Borradori Giovanna 112, 298
Bourke Vernon J. 75, 302
Bożek Aleksander 308
Brahma 101, 242, 249
Braithwaite Richard B. 224, 225,
302
Bronk Andrzej 12, 29, 169, 238,
277, 302, 315
Bruce Steve 267, 269, 303
Brzechczyn Krzysztof 112, 298
Budda (Siddharta Gautama) 169,
170, 221, 249, 250, 252, 256, 260
Bukalski Sławomir 175, 303
Bunin Norman 74, 303
Burghardt Walter J. 261, 303
Byrne Peter 37, 237, 243, 303

C

Calhoun Craig 95, 303
Callicott Barid J. 59, 60, 303
Casanova José 266, 267, 303

Chabrajska Dorota 233, 311
 Chenu Marie-Dominique 40, 303
 Chmielewski Adam 41, 94, 102, 104,
 110, 111, 115, 126, 127, 138, 139,
 201, 204, 209, 211, 213, 297—299,
 303
 Chrzanowski Grzegorz 11, 31, 80,
 163, 222, 243, 251, 303, 304, 316
 Chwedeńczuk Bohdan 85, 138, 225,
 296, 298, 302, 311
 Chyrowicz Barbara 61, 304
 Cohen Hermann 13
 Coolingwood Robin 181, 304, 317
 Craig Edward 17, 31, 62, 95, 303,
 304, 312, 316
 Crawford Solomon C. 224, 229, 304
 Crowder George 10, 38, 58, 304
 Cunningham Lawrence S. 213, 306

D

Davidson Donald 50, 304
 Dawson Charles 280
 D'Costa Gavin 33, 239, 244, 245,
 303, 304
 Dehnel Piotr 142, 304
 Descartes René (Kartezjusz) 96,
 112, 143, 151
 Dola Kazimierz 33, 253
 Dola Tadeusz 33, 253, 304
 Dupré Louis 75, 221, 304
 Dupuis Jacques 151, 230, 239, 304
 Durkheim Émile 13
 Dworkin Ronald 145, 188, 299
 Dybel Paweł 124, 125, 304
 Dzielska Maria 248, 311
 Dzieliński Paweł 85, 296

E

Eckhart Johannes (Meister Eckhart)
 248
 Edwards Paul 17, 306
 Ess Josef van 38, 224, 308
 Ezechiel 169

F

Feuerbach Ludwig 75
 Feyerabend Paul 59
 Filek Jacek 48, 157, 304

Filipczuk Michał 27, 40, 113, 127,
 299, 307
 Flaszek Robert 150, 307
 Flew Antony 13
 Florkowski Eugeniusz 32, 314
 Ford Marcus Peter 25, 304
 Franciszek z Asyżu (św.) 164, 172
 French Peter A. 207, 313
 Freud Sigmund 75
 Fromm Erich 13, 150, 304

G

Gadamer Hans-Georg 124, 129, 131,
 140—142, 144, 181, 232, 275, 296,
 297, 304, 305
 Galewicz Włodzimierz 44, 45, 52,
 58, 184, 305, 312, 313
 Galezy (papież) 268
 Galston William A. 11, 184, 305
 Gałęcki Jerzy 227, 307
 Gałkowski Stanisław 278, 305
 Gandhi (Mahatma) 172, 174, 263
 Geertz Clifford 100, 268, 305
 George Robert P. 41, 305
 Gęsiak Leszek 267, 305
 Gifford Adam 14
 Gilkley Langdon 33, 224, 305
 Gilson Étienne 22, 141, 305
 Gocko Jerzy 282, 309
 Golińska Joanna 168, 310
 Górnicka-Kalinowska Joanna 89,
 96, 168, 300, 301, 310
 Grabowski Marian 45, 59, 117, 118,
 305, 313
 Gray John 11, 19, 48, 52, 54, 55, 60,
 70, 145, 184, 264, 266, 305
 Grinberg David 53, 302
 Grobler Adam 154, 307
 Groblicki Julian 32, 314
 Grocjusz (Hugo Grotius) 203
 Gromska Daniela 39, 155, 301
 Grondin Jean 125, 140, 305
 Grotius Hugo — zob. Grocjusz
 Gródz Stanisław 176, 232, 309
 Grudziński Lech 11, 46, 276, 305
 Gruszczyński Marcin 90, 129, 189,
 276, 301, 302
 Gryz Janusz 50, 304

Grzegorzczak Justyna 81, 170, 220,
243, 296, 303
Gutmann Amy 210, 273, 305
Gutowski Piotr 87, 106, 206, 216,
306, 311, 315
Guyer Paul 216, 306

H

Habermas Jürgen 273, 306
Haldane John 206, 306
Hall Roland 17, 306
Hammarskjöld Dag 174
Hamnett Ian 33, 312
Hartmann Nicolai 44
Heburn Ronald W. 152, 297, 298
Heft James L. 300
Hegel Georg W.F. 75, 144, 205, 274,
299
Heidegger Martin 140, 147, 198, 245,
306, 309
Heinegg Peter 38, 224, 308
Hempel Jan 27, 172, 306
Herbut Józef 75, 306
Herder Johann G. 144, 270
Hervieu-Léger Danièle 266, 267,
270, 306
Hester Marcus 257, 311
Hewitt Harold 245, 304
Hick John H. 11–16, 31, 33, 34, 36,
43, 50, 52, 65, 70, 74, 76–88, 116,
117, 125, 152, 164, 168–174, 178,
182, 215–224, 226–229, 231, 232,
238, 259, 262, 264, 287–289, 291,
295–297, 303–305, 307, 308,
311–313, 316
Hobbes Thomas 92, 114, 203
Höffe Otfried 280, 306
Hoffman Michael 297
Holmes Stephen 136, 306
Hołówka Jacek 67, 306
Homer 127, 196, 298
Honderich Tom 265, 315
Horton John 129, 200, 297, 314
Hryniewicz Wacław 255, 263, 306
Hume David 115, 168
Huntington Samuel P. 280, 306
Husserl Edmund 99
Hutcheson Francis 96, 144

I

Ibn'Arabi (Ibn al-Arabi) 248, 249,
317
Ingarden Roman 219, 242, 307
Ireneusz z Lyonu (św.) 257
Ishawara 249
Iwanicki Marcin 98, 311
Izajasz 169

J

Jahwe 256
Jakimiak Zygmunt 141, 305
James William 14, 15, 25–29, 34–
36, 41–43, 80, 154, 172, 174, 197,
253, 300, 304, 306, 307, 310
Jan Paweł II 32, 205, 307
Jankowska Hanna 280, 306
Jaskółka Piotr 277, 309
Jaspers Karl 150, 169, 307
Jaśtał Jacek 105, 307
Jedlicki Jerzy 53, 302
Jeremiasz 169
Jezus Chrystus 30, 32, 152, 164,
169, 170, 223, 226, 240, 251, 295,
308
Judycki Stanisław 98, 311

K

Kania Ireneusz 227, 248, 307, 313
Kaniowski Andrzej 226, 307
Kant Immanuel 59, 66, 81, 96,
104–106, 108, 110, 121, 128, 129,
143, 154, 155, 168, 176, 199, 203,
208, 216, 218, 219, 227, 230,
240–242, 244–246, 289, 306,
307, 310
Kapuściński Ryszard 69, 307
Karłowski Jan 150, 304
Karpus Zbigniew 101, 277, 302, 305,
316, 317
Kaufman Gordon D. 11, 33, 34, 246,
250, 307
Kawalec Paweł 134, 205, 298
Kekes John 10, 51, 52, 56–58, 70,
148, 184–188, 193, 198, 307
Kierkegaard Søren 43, 121, 159,
259, 275, 310, 312
King Martin Luther 174

Kłoczowski Jan A. 75, 163, 171, 307, 316
 Kłoczowski Paweł 69, 308
 Knight Kelvin 131, 297
 Knitter Paul F. 11, 33, 34, 36, 37, 50, 224, 246, 259, 295, 305, 307, 308
 Kołakowski Leszek 4, 68, 69, 308
 Kondrat Kazimierz 11, 33, 36, 228, 237, 308
 Konfucjusz 9, 168—170, 223, 308
 Konieczny Jacek 70, 302
 Kontos Akis 91, 299
 Kracik Jan 278, 308
 Krasnodębski Zdzisław 159, 275, 301, 308, 316
 Krapiec Mieczysław A. 20, 21, 204, 308, 315
 Kretcher Jens 131, 297
 Kroplewski Zdzisław 88, 308
 Krośniak Marek 73, 302
 Krzemieniowa Krystyna 28, 245, 309, 313
 Krzynówek Anna 261, 303
 Küng Hans 31, 38, 224, 308
 Kuniński Miłowit 36, 82, 169, 296
 Kunz Tomasz 266, 302, 303
 Kurdziel Włodzimierz 258, 302
 Kurlandzka Amelia 155, 310
 Kymlicka Will 265, 308

L

Lachowska Dorota 141, 161, 188, 275, 281, 300, 301, 316
 Lakatos Imré 285, 308
 Lamprecht Sterling P. 52
 Lao-tsy 169, 170
 Larmore Christopher 10, 11, 264
 Lawton Clive 233, 311
 Lazari-Pawłowska Ija 51, 66, 67, 308
 Legutko Ryszard 11, 55, 309
 Leijssen Lambert 275, 312
 Leon XIII (papież) 128
 Leśniak Kazimierz 20, 301
 Lilla Mark 145, 188, 299
 Lipner Julius J. 253, 254, 309
 Lipszyc Adam 186, 271, 306, 310
 Locke John 92, 96, 98

Lorenc Włodzimierz 147, 198, 309
 Lotze Rudolph H. 13
 Louden Robert B. 156, 309
 Luckmann Thomas 266, 274, 309
 Luhmann Niklas 266, 309

Ł

Łaciak Piotr 116, 316
 Łoziński Jan 265, 315
 Łukasiewicz Małgorzata 109, 310
 Łysień Leszek 125, 305

M

Machura Piotr 163, 309
 MacIntyre Alasdair 12—16, 39—41, 52, 65, 70, 74, 88, 92, 101—106, 108—117, 125—140, 144, 147, 151—163, 174—176, 178, 204, 215, 228, 229, 231, 287—289, 291, 296—299, 303, 304, 306, 309—311, 314, 316, 317
 Mahawira 169, 170
 Mahomet 169, 170, 251
 Mahomet Hadith 223
 Majdański Stanisław 21, 209
 Malpas Jeff 131, 297
 Mandela Nelson 174
 Marcol Alojzy 277, 309
 Marks Karol 75, 205
 Marquard Odo 28, 309
 Marszałek Robert 245, 306
 Maryniarczyk Andrzej 20, 309
 Marzęcki Józef 30, 169, 307, 311
 Matka Teresa z Kalkuty 172
 Mautner Thomas 49, 309
 Maykowska Maria 142, 301
 Mazurkiewicz Piotr 282, 309
 McCarthy Thomas 111, 130, 297
 Melden Anthony J. 225, 315
 Mendus Susan 129, 200, 297, 314
 Merecki Jarosław 203, 212, 314
 Messer Stanley B. 300
 Michalski Krzysztof 47, 141, 143, 188, 192, 260, 262, 269, 271, 276, 300, 301, 309
 Mieszkowski Tadeusz 240, 312
 Miklaszewska Justyna 56, 309
 Mikołaj z Kuzy 248

Mill John Stuart 53, 154, 155, 207, 310

Mojżesz 170

Moloch (Bóg starożytnego Wschodu) 243

Moore George E. 87

Moore Mathew J. 57, 310

Morgan Peggy 233, 311

Motak Dominika 266, 309

Mudyń Krzysztof 27, 310

Mulhall Stephen 310

Murphy Mark C. 128, 201, 311

N

Nagel Thomas 52, 61, 62, 264, 310

Nagórny Janusz 288, 309

Nellen Klaus 275, 301, 316

Nerczuk Zbigniew 181, 305

Netland Harold A. 257, 310

Newman John H. 82, 310

Niebrój Lechosław 135, 310

Niemczuk Andrzej 121, 310

Nietzsche Friedrich 46—48, 108—110, 112, 128, 150, 168, 262, 298, 309, 310

Nowak Witold M. 92, 99, 102, 114, 147, 167, 190, 310

Nowotny Sławomir 141, 188, 300

Nozick Robert 92

Nysler Łukasz 41, 211, 214, 298, 299

O

Oakeshott Michael 186, 310

Obirek Stanisław 151, 230, 304

Oksenberg Rorty Amelié 11, 52, 62, 97, 138, 163, 167, 168, 296, 306, 310

Orzechowski Andrzej 102, 110, 139, 298

Ossowska Maria 155, 310

Ozeasz 169

P

Paccekabudda 260

Pachciarek Paweł 240, 312

Panikkar Raimundo 11, 30, 33, 37, 237, 302, 311

Pannenberg Wolfharth 79, 311

Panufnik Maciej 272, 312

Parfit Derek 98, 311

Parmenides 19, 169

Partyka Jacek 37, 315

Parys Jan 150, 302

Pascal Blaise 43

Pasek Jarosław 272, 312

Pawelczyk Magdalena 221, 313

Pawelec Andrzej 96, 143, 192, 260—262, 265, 268, 269, 276, 299—301, 308

Paweł VI (papież) 32

Paweł z Tarsu (św.) 140, 152, 225, 314

Penelhum Terence 257, 311

Perret Roy W. 245, 311

Perry John 97, 311

Perykles 156

Phillips Dewi Z. 13, 138, 311

Piekarski Roman 277, 305

Piotrowicz Ludwik 156, 301

Piwowski Władysław 266, 310

Plantinga Alvin 13

Platon 4, 19, 140, 169, 181, 190, 305, 311, 312

Pogge Thomas 194, 279, 281, 299

Polanowska-Sygulska Beata 11, 54, 55, 65, 183, 311

Poręba Marcin 18, 311

Porębski Czesław 264, 280, 306, 312

Porter Jean 127, 201, 311

Przyłębski Andrzej 121, 193, 311

Pseudo-Dionizy Aeropagita 247, 248, 311

Ptaszyński Jerzy 140, 301

Pucek Zbigniew 100, 268, 305

Puchejda Adam 141, 191, 263, 300

Puffendorf Samuel von 203

Pye Michael 252, 311

Q

Quinn Philip L. 31, 312

R

Race Alan 11

Rahner Karl 31, 240, 312

Ramsey Ian T. 13

Randall John H. Jr. 80, 312

Raube Sławomir 228, 308
 Rawls John 92, 264, 272, 312, 313
 Raz Joseph 11, 52, 62—65, 70, 184, 185, 264, 266, 312
 Reale Giovanni 19, 312
 Richter Sebastian 18, 135, 264, 310, 311, 313
 Ricoeur Paul 13, 99, 154, 197, 296
 Ries John C. 275, 312
 Romaniuk Adam 272, 273, 306, 312
 Romero Oscar (arcybiskup) 174
 Rorty Richard 130, 297
 Rose Kenneth R. 244, 245, 312
 Rosenblum Nancy L. 300
 Rosnerowa Hanna 40, 303
 Ross David 52, 312
 Roth John K. 18, 52, 74, 312
 Rouner Leroy S. 33, 312
 Rousseau Jean-Jacques 96, 104, 114, 143, 144, 203
 Rowe William L. 13
 Ryan Leo V. 199, 298
 Rymarczyk Piotr 48, 89, 145, 192, 195, 210, 233, 264, 273, 300, 305, 313, 316

S

Sakowicz Eugeniusz 238, 312
 Samarth Stanley J. 11
 Scheffler Samuel 52
 Scheler Max 13, 44—46, 65, 157, 164—166, 168, 188, 193, 216, 312, 313, 316
 Schelling Friedrich W.J. 17, 244—246, 306, 313
 Schneewind Jerome B. 131, 207, 297, 313
 Scholem Gershom 248, 313
 Sellers Roger W. 84, 313
 Selznick Philip 233, 313
 Sepczyńska Dorota 264, 313
 Shaftesbury Anthony A.C. 96, 144
 Shoemaker Sydney 91, 311
 Sidorek Janusz 58, 234, 315
 Sierocka Beata 142, 304
 Sierszulska Anna 89, 301
 Silva Padmasiri de 221, 313
 Silvers Robert S. 145, 188, 299

Singer Peter 221, 311
 Singh Kushdeva 172
 Siwek Paweł 19, 311
 Skinner Quentin 131, 297
 Skowron-Nalborczyk Agata 176, 232, 309
 Skudrzyk Piotr 272, 313
 Smart Ninien 246, 313
 Smith Wilfred Clifford 11, 250, 313
 Smoczyński Jan 51, 308
 Sokrates 169, 252
 Sommer Łukasz 186, 310
 Sowiński Grzegorz 47, 123, 164, 241, 309, 310, 313, 316
 Sójka Jacek 199, 298
 Spaemann Robert 203, 212, 314
 Spencer Herbert 90
 Spinoza Baruch (Benedykt) 75
 Stanosz Barbara 50, 304
 Stein Edith 172
 Stern Robert 129, 314
 Stępień Antoni B. 22, 314
 Stępień Jan 140, 314
 Stitencron Heinrich 38, 224, 308
 Stocker Michael 10, 52, 60, 61 66, 70, 182, 191, 314
 Stone Christopher D. 10, 52, 58, 59, 314
 Stróżewski Władysław 17, 23, 150, 177, 216, 314
 Sułek Henryk 308
 Sutherland Stewart 37, 237, 303
 Swidler Leonard 250, 313
 Swift Adam 310
 Swinburne Richard S. 13, 97, 311
 Szacka Barbara 90, 313
 Szacki Jerzy 136, 306
 Szahaj Andrzej 267, 274, 314
 Szawiel Tadeusz 103, 161, 281, 298, 316
 Szczubiałka Michał 43, 118, 138, 152, 182, 186, 197, 298, 302, 307, 310, 311
 Sziwa 242, 249, 256
 Szostkiewicz Adam 153, 315
 Szubka Tadeusz 87, 89, 98, 145, 156, 192, 195, 200, 216, 297, 300, 306, 311, 315

Szulakiewicz Marek 101, 122—124,
277, 302, 305, 314, 316, 317
Szuster Marcin 270, 300
Szymianiak Karolina 141, 191, 263,
300

Ś

Śiankara 249
Ślęczek-Czakon Danuta 215, 316
Śpiewak Paweł 89, 145, 155, 192,
264, 297, 300, 305, 309, 313, 314,
316
Środa Magdalena 67, 94, 149, 194,
314

T

Tarnowski Karol 231, 315
Taylor Charles 12—16, 45, 46, 52,
65, 70, 74, 88—101, 116, 117, 125,
128, 140—149, 163, 166, 167, 175,
176, 178, 182, 184, 188, 198, 201,
215, 226, 228, 229, 233, 239,
259—264, 266—276, 279, 281—
283, 287, 291, 299—303, 305, 310,
316
Thera Nyanaponika 227
Tillich Paul 14, 33, 34, 73, 153,
161—163, 197, 246, 255, 301, 315
Tischner Józef 166, 315
Tokarski Stanisław 37, 302
Tomasz à Kempis 164
Tomasz z Akwinu (Akwinata; św.)
20—24, 28, 39—41, 115, 127—129,
134, 137, 138, 160, 206, 211, 214,
269, 298, 299, 303, 315
Toulmin Stephen 152, 297, 298
Tracy David 33
Tugendhat Ernst 58, 315
Tutu Desmond 174

U

Uehling Theodore E. 207, 313
Urmson James O. 225, 226, 315
Usakiewicz Joanna 228, 308

V

Vagaggini Cipriano 37, 315
Varner Gary E. 315

Vico Giambattista 112
Vorglimler Herbert 240, 312

W

Waardenburg Jacques 169, 315
Waldenfels Bernhard 234, 315
Walker Ralph C.S. 106, 107, 216, 315
Walz Matthew 265, 315
Walzer Michael 264, 315, 316
Wańka Andrzej 88, 175, 238, 303,
308, 312
Ward Keith 33, 316
Wartenberg Mścisław 307
Weber Max 113, 154, 159, 308
Weinstock Daniel M. 62, 316
Welte Bernhard 123, 241, 316
Wenz Peter S. 59, 60, 316
Wettstein Howard K. 207, 313
Węgrzecki Adam 164, 165, 216, 313,
316
Wieczorek Krzysztof 281, 316
Wieczorek Renata 96, 300
Wilhelm I (cesarz niemiecki) 158
Wilson Edward O. 90, 316
Winch Peter 161, 281
Wisdom John 13
Wisznz 242, 249, 256
Wiśniewski Ryszard 234, 316
Wittgenstein Ludwig 54, 75, 217,
243
Wojewoda Mariusz 116, 163, 177,
215, 316
Woleński Jan 118, 182, 302
Wolff Christian 204
Wolicka Ewa 76, 296
Wong David 168, 310
Wronecka Joanna 249, 317
Wrzeszcz Zofia 22, 305
Wszolek Stanisław 73, 301, 302, 308
Wyrzykowski Stanisław 48, 310

Y

Yu Jiyuan 74, 303

Z

Zagrodzki Michał 27, 307
Zaporowski Andrzej 199, 298
Zaratustra 169, 170, 223

Zdybel Jolanta 40, 113, 127, 133,
136, 158, 181, 299, 317

Zdybicka Zofia J. 13, 21, 238, 302,
317

Zieliński Edward Iwo 19, 312

Ziemiński Ireneusz 86, 317

Zimoń Henryk 29, 302

Zuziak Władysław 151, 178, 317

Zychowicz Juliusz 33, 162, 246, 315

Ż

Żardecka-Nowak Magdalena 101,
317

Życiński Józef 123, 317

Mariusz Wojewoda

Axiological pluralism and its applications in the contemporary philosophy of religion

S u m m a r y

The aim of the work is to justify the axiological pluralism within the scope of a religious interpretation of reality, on the example of selected conceptions of Anglo-Saxon philosophy by Alasdair MacIntyre, Charles Taylor and John Hick. To be more specific, it presents the Judeo-Christian tradition as open to the dialogue with other religions. In this space of the dialogue between religious traditions the axiological-ethical motive was exposed. Axiological pluralism, in the normative sense, is able to combine the ideas accepting objective values accepted in different religious and *quasi*-religious traditions with the idea respecting the otherness in reading these values in a given cultural and religious context. The very values are respect for human life, sympathy for the sufferer, kindness and tolerance.

In MacIntyre's works, axiological pluralism is inscribed in a dynamic conception of tradition thought, a constantly changing tradition wants to maintain its internal coherence and that is why it refers to certain ethical principles (virtue, practice, natural law). In Taylor's perspective, axiological pluralism is a part of ethics in the perspective of the highest good whereas, according to Hick, it constitutes the element of a consistently developed idea of religious pluralism. MacIntyre and Taylor paid attention to the Judeo-Christian tradition as such, at most examining its possibilities of the openness for other traditions. Hick, on the other hand, analyses different traditions in order to distinguish what is similar in them. According to the axiological pluralism, understanding values takes place through the dialogue with tradition, its history and sub-traditions which functioned in it, in order to find this "uniting" intuition. A historical examination of values reveals their two faces: a stable and constant, and the one that changes with time. This two-fold way of understanding values is a chance of entering into an intercultural dialogue aiming at accepting an axiological-ethical universe and allowing the possibility of its multidimensional understanding. The intercultural and inter-religious dialogue is possible when the traditions do not aspire to the interpretative exclusiveness. The personal experience of values shows human beings their individual moral task. The bigger awareness of historicity, the greater number of interpretations, no-

tional frames and ways of valuing, the greater number of internal dilemmas and the deeper internal sense of one's own subjectivity and, at the same time, responsibility for the sense of one's own existence.

The work is divided into five chapters. The first one presents philosophical bases of axiological pluralism, the problem of pluralism in the philosophy of religion, and distinguishes four models of ethical pluralism read out in the context of thinking about *sacrum*, i.e. a theological, pragmatic, axiological and individualist one. At the end of this chapter, discussions concerning the highest good in the frames of different understandings of pluralism of values in Anglo-Saxon philosophy were described. The second chapter analyses the criticism of a monistic interpretation of reality, expressed from the pluralist perspective. Criticism concerned the "Enlightenment cultural project" and the naturalist conception of religion connected with it (Hick), the naturalist conception of man (Taylor) and reductionistic culture, which rejected the idea of purposefulness of human life and the classic scheme of ethic argumentation related to it (MacIntyre). The cultural domination of natural sciences and naturalism connected with it brought oblivion in the sphere of "spirit" in ethics, philosophical anthropology and philosophy of culture, which, in consequence, led to the rejection of the vertical perspective in understanding values. The third chapter presents a pluralist perspective of reading out the religious tradition. It is about the interpretation of Judeo-Christian tradition open to what is "new" and "foreign" to it, at the same time, maintaining its own identity. A test for openness of a given tradition is its ability to change the earlier accepted paradigm of thinking, readiness to reformulate earlier decisions and a creative interpretation of new phenomena. This chapter shows the arguments in favour of a dynamic understanding of tradition which shapes itself in a clash with other traditions and sub-traditions (MacIntyre), a hermeneutic model of understanding values, in the context of a historically changing tradition (Taylor), a new perspective on the role of a moral authority in conveying axiological meanings (MacIntyre) and influences of personal models of holiness on the popularization of moral virtues of the character (Taylor, Hick). The fourth chapter discusses the issue of axiological pluralism in reference to the problem of the highest good (Taylor) and considers the issue of the human nature and natural law connected with it, defining the impassable borderlines of human choices (MacIntyre), and presents the conception of the extra-confessive ethics of holiness (Hick). The fifth chapter describes the hypothesis of religious pluralism (Hick), presents the issue of axiological pluralism in relation to the phenomenon of multiplicity of religions (Hick, Taylor), and discusses the role of axiological pluralism in defining the principles of the coexistence of the representatives of different religions living next to one another within the frame of one political community (Taylor). In closure, the already made analyses are summed up, and the premises of the discourse concerning the place of religion in the globalised world are defined.

Mariusz Wojewoda

Axiologischer Pluralismus und dessen Applikationen in gegenwärtiger Religionsphilosophie

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Ziel der vorliegenden Monografie ist, den axiologischen Pluralismus im Bereich der religiösen Auslegung der Wirklichkeit am Beispiel der ausgewählten Konzeptionen der angelsächsischen Philosophie (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor u. John Hick) zu begründen. Der Verfasser möchte beweisen, dass die jüdisch-christliche Tradition für den Dialog mit anderen Religionen offen ist. Er hebt dabei axiologisch-ästhetische Motive hervor. Der normativ betrachtete axiologische Pluralismus ist im Stande, die Anerkennung von den in verschiedenen religiösen und *quasi*-religiösen Traditionen geltenden objektiven Werten mit der Beachtung von anderer Wahrnehmung der genannten Werte in einem bestimmten kulturellen und religiösen Kontext in Einklang zu bringen. Es geht um solche Werte, wie: Respekt vor dem menschlichen Leben, Mitleid mit dem Leidenden, Wohlwollen, Toleranz.

In den Werken von MacIntyre ist der axiologische Pluralismus ein Element von der dynamischen Konzeption der Tradition. Die sich ständig verändernde Tradition will ihre Kohärenz und innere Identität bewahren und deshalb bezieht sie sich auf bestimmte ethische Prinzipien (Tugenden, Praktiken, natürliches Recht). Bei Taylor ist der axiologische Pluralismus ein Teil der hinsichtlich des höchsten Guten wahrgenommenen Ethik und bei Hick ein Element der konsequent entwickelten Idee des religiösen Pluralismus. MacIntyre und Taylor konzentrieren sich besonders auf die jüdisch-christliche Tradition und deren Bereitschaft, andere Traditionen zu akzeptieren. Hick dagegen untersucht verschiedene Traditionen, um die Ähnlichkeiten zwischen ihnen an den Tag zu bringen. Laut des axiologischen Pluralismus werden die Werte als eine Folge des Dialogs mit der Tradition und deren Geschichte, und mit den Subtraditionen betrachtet. Geschichtliche Untersuchung der Werte offenbart ihren beständigen und gleichbleibenden, wie auch der sich mit der Zeit verändernden Aspekt. Da die Werte zweierlei verstanden werden, ist es möglich, den zwischenkulturellen Dialog anzuknüpfen, um ein axiologisch-ethisches Universum anzunehmen und dessen vielseitige Betrachtung zu ermöglichen. Der zwischenkulturelle und zwischenreligiöse Dialog kann zustande kommen, wenn die

Traditionen für andere Interpretationen offen sind. Eine persönliche Erfahrung der Werte zeigt dem Menschen seine individuelle moralische Aufgabe. Je höher das historische Bewusstsein ist, desto mehr Interpretationsmöglichkeiten, Auffassungsgrenzen und Bewertungsmethoden gibt es — und desto mehr innere Dilemmata und desto tieferes inneres Erleben der eigenen Subjektivität und größere Verantwortung für eigenes Leben.

Die Monografie besteht aus fünf Kapiteln. In dem ersten von ihnen werden philosophische Grundlagen des axiologischen Pluralismus dargestellt; der Verfasser bespricht den Pluralismus in der Religionsphilosophie und unterscheidet vier Modelle des ethischen Pluralismus hinsichtlich des *Sacrum*s: teleologisches, pragmatisches, axiologisches und individualistisches. Das Kapitel beinhaltet auch Diskussionen der angelsächsischen Philosophen über das höchste Gut im Bereich des verschieden betrachteten Pluralismus der Werte. Das zweite Kapitel handelt über die aus der pluralistischen Sicht an der monistischen Interpretation der Wirklichkeit geübten Kritik. Die Kritik betrifft den „Aufklärungskulturprojekt“ und die damit verbundene naturalistische Konzeption der Religion (Hick), naturalistische Konzeption des Menschen (Taylor) und der reduktionistischen Kultur, die die Idee von der Zweckmäßigkeit des menschlichen Lebens und des damit verbundenen Schemas von ethischer Argumentation (MacIntyre) abgelehnt hat. Die Dominanz von Naturwissenschaften in der Kultur und von dem damit verbundenen Naturalismus hatte zur Folge, dass die „geistige“ Sphäre in der Ethik, in philosophischer Anthropologie, Kulturphilosophie in Vergessenheit geraten ist und zur Ablehnung der vertikalen Sicht bei Wahrnehmung der Werte geführt hat. Im dritten Kapitel wird die pluralistische Betrachtung von der Religionstradition gezeigt. Es geht hier um solche Auslegung der jüdisch-christlichen Tradition, die für „Neues“ und „Fremdes“ offen ist aber gleichzeitig ihre eigene Identität zu bewahren weiß. Ein Test dafür, ob eine bestimmte Tradition offen ist, ist ihre Fähigkeit, das früher angenommene philosophische Paradigma zu verändern, ihre Bereitschaft, die früheren Schlüsse aufs Neue abzufassen und neue Erscheinungen konstruktiv auszulegen. Dieses Kapitel beinhaltet auch: die Argumente für dynamische Interpretierung der Tradition, die im Zusammenstoßen mit anderen Traditionen und Subtraditionen gebildet wird (MacIntyre); das im Kontext der sich historisch verändernden Tradition aufgefasste hermeneutische Modell der Betrachtung von Werten (Taylor); der neue Blick für die Rolle der moralischen Autorität bei Übermittlung von axiologischen Inhalten (MacIntyre) und für den Einfluss von persönlichen Mustern der Heiligkeit auf die Verbreitung der moralischen Charakterzüge (Taylor, Hick). Im vierten Kapitel bespricht man: den axiologischen Pluralismus hinsichtlich des höchsten Guten (Taylor). Der Verfasser berührt das Problem der menschlichen Natur und des damit verbundenen und die unüberschreitbaren Grenzen der menschlichen Wahlen absteckenden natürlichen Rechtes; hier wird auch die Konzeption der überkonfessionellen Ethik von der Heiligkeit (Hick) dargestellt. Im fünften Kapitel werden besprochen: die „Hypothese des religiösen Pluralismus“ (Hick) und der

axiologische Pluralismus in Bezug auf das Phänomen der Religionsvielfalt (Hick, Taylor) und dessen Bedeutung für die Prinzipien der Koexistenz von den in einer gemeinsamen politischen Gemeinschaft lebenden Vertretern von verschiedenen Konfessionen (Taylor). Zusammenfassend nennt der Verfasser die Voraussetzungen für die Diskussion über die Rolle der Religion in der globalisierten Welt.

Redaktor: Małgorzata Pogłódek

Projektant okładki: Paulina Tomaszewska-Cieply

Redaktor techniczny: Małgorzata Pleśniar

Korektor: Agnieszka Plutecka

Copyright © 2010 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1946-9

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

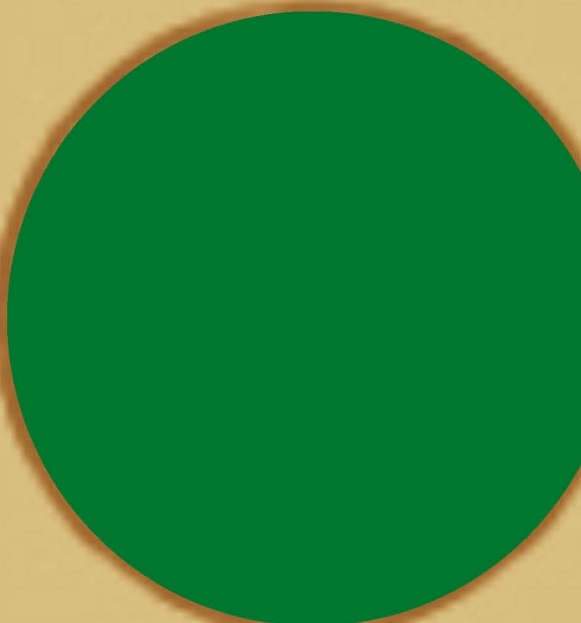
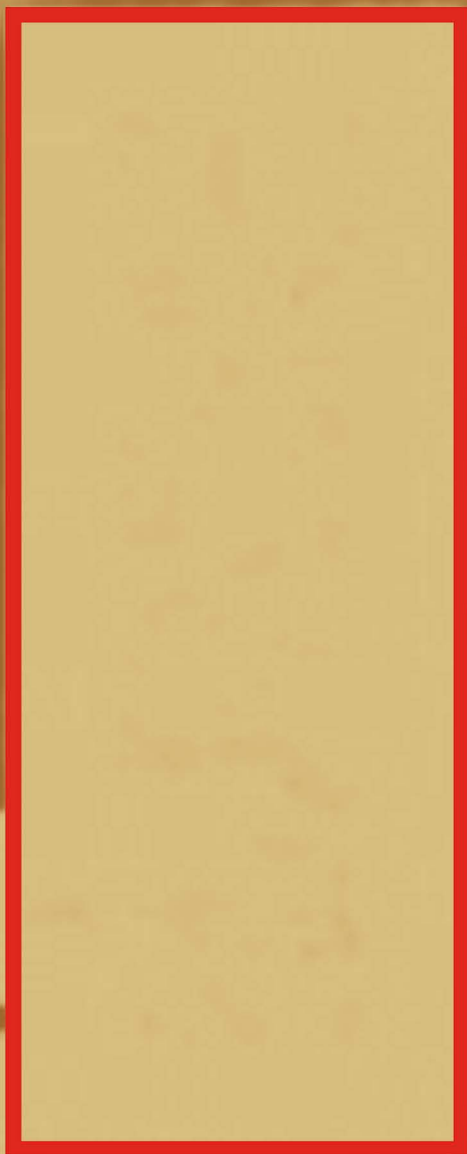
Wydanie I. Ark. druk. 21,0. Ark. wyd. 23,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 33 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego

Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek



Cena 33 zł



ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1946-9